

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Bakalářská práce

2019

Viktorie Pošvářová

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav Politologie

Bakalářská práce

Viktorie Pošvářová

Individualismus Emanuela Rádla v jeho pojetí sporu Čechů s Němci

Emanuel Rádl's individualism in his concept of the dispute
between the Czechs and the Germans

Praha 2019

Vedoucí práce: prof. Mgr. Vratislav Doubek, Ph.D.

Poděkování

Poděkování patří především mému vedoucímu práce prof. Mgr. Vratislavu Doubkovi, Ph.D. za podněty a doporučení literatury, připomínky a trpělivost. Dále bych chtěla poděkovat mé matce Miloslavě a blízkým přátelům za inspirativní myšlenky, obětavost při konzultování problémů a morální podporu.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci na téma *Individualismus Emanuela Rádla v jeho pojetí sporu Čechů s Němci* vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, 10. prosince 2019

.....
Viktorie Pošvářová

Klíčová slova: Emanuel Rádl, individualismus, liberalismus, teorie společenské smlouvy, role individua ve společnosti, vztah mezi individuem a společností, Válka Čechů s Němci, menšiny, Češi, Němci, První republika

Keywords: Emanuel Rádl, individualism, liberalism, social contract theory, role of individual in society, relation between individual and society, War of Czech and Germans, national minority, Czechs, Germans, First Czechoslovak Republic

Abstrakt

Bakalářská práce pojednává o individualistickém myšlení českého biologa a filosofa Emanuela Rádla a vysvětluje myslitelovo zaměření na aktivitu a odpovědnost každého člena státu. V práci je postupně shrnuta Rádlova metodologie a zásadní historické, politické a filosofické myšlenky. Z nich je vytvořen koncept Rádlova ideálního jedince, který je začleněn do řešení národnostního konfliktu v Československu. Problémy nového státu jsou pomocí Rádlovy metodologie vymezeny do tří specifických krizí a jejich řešení je naznačeno filosofovým konceptem národa jako politického programu “do budoucnosti”. Rádlovy myšlenky jsou v práci komparovány s koncepty liberalismu a teorií společenských smluv.

Abstract

Bachelor thesis concerns on the individualistic philosophy of Czech philosopher and biologist Emanuel Radl and explains how theorist emphasizes on the activity and responsibility of each member of the state. In the thesis is summarized Radl's methodology and core historical, political and philosophical thoughts. From these ideas is formed the concept of Radl's ideal human which is incorporated to the solution of national conflict in the Czechoslovakia. Problems of the First Czechoslovak Republic are by the methodology of Radl divided into three specific crisis and their solution is based on philosophers concept of nationality as political program “for the future”. Radl's thoughts in the thesis are compared with liberal and social contract theories.

Obsah

1. Úvod
2. Život a myšlení Emanuela Rádla
 - 2.1. Život Emanuela Rádla
 - 2.2. Rádlovo myšlení a metodologie
3. Emanuel Rádl jako teoretik individualismu
 - 3.1. Individualismus, kolektivismus, liberalismus
 - 3.2. Emanuel Rádl ve vztahu k individualismu, kolektivismu a liberalismu
 - 3.3. Individuum Emanuela Rádla
4. Rádlovo individuum mezi česko-německým potýkáním
 - 4.1. Vymezení krize
 - 4.1.1. Krize v podmanění ducha politice
 - 4.1.2. Krize demokracie
 - 4.1.3. Krize národního pojetí v Československu
5. Závěr
6. Seznam pramenů a literatury

1. Úvod

Na faktu, že Emanuel Rádl byl bezesporu jedním z nejznámějších myslitelů první republiky, se v minulosti a současnosti shodovali jak filosofovi sympatisanti, tak i jeho odpůrci. Pro některé byl moralistou, v jehož filosofii ovlivněné vírou v Boha se zračila jeho vlastní sebenenávist.¹ Jiní jej považovali za největšího myslitele první republiky a možná nejsilnějšího českého filosofa.² I když se mínění o jeho osobě často rozcházela, nesporným faktem zůstává, že Emanuel Rádl byl ve své době nedoceněnou osobou. Zamýšlený cíl jeho prací, upozornit na chyby ve společnosti, donutit člověka přemýšlet o světě kolem sebe a aktivněji pojmout svůj vztah k životu, totiž zůstal většinovou československou společností své doby nevyslyšen.

První snaha o vysvětlení Rádlových myšlenek se objevila již za filosofova života. Levicově smýšlející Bohuslav Koutník ve své knize *Emanuel Rádl: křesťanský filosof, vědec, politik, moralista* kritizoval Rádlovy sklony k moralizování, které byly podle něj motivované jeho nenávistí k sobě samému. Naprostým opakem byl spis Rádlůva dlouholetého přítele a spolupracovníka evangelického kněze Josefa Lukla Hromádky *Don quijote české filosofie Emanuel Rádl 1873-1942*. Hromádka se filosofa zastával a zdůrazňoval jeho donquijotskou povahu, spočívající v boji za práva slabých členů společnosti. Po válce měly být některé Rádlovy spisy znovu vydány v nakladatelství Čin, avšak kvůli komunistickému převratu k tomu již nestihlo dojít.³ V období totality se rozboru Rádlových myšlenek věnoval Jan Patočka a v zahraničí o něm přednášel filosof a publicista Erazim Kohák.

Po sametové revoluci, z části v souvislosti se znovuotevřením sudetoněmecké otázky, se dostal Rádl opět do veřejného povědomí. Německá historička a filosofka českého původu Šimona Löwensteinová o Rádlovi vydala v roce 1994, nejdříve německy a následně česky, útlou publikaci *Filosof a moralista Emanuel Rádl*, ve které velmi výstižně shrnula základní prvky Rádlovy metodologie a filosofického myšlení. Ku příležitosti 130. výročí narození a 60. výročí úmrtí Emanuela Rádl byla v roce 2003 v Praze uspořádána mezinárodní konference. O

¹ Koutník, Bohuslav: *Emanuel Rádl: křesťanský filosof, vědec, politik, moralista*. 1934. s. 92.

² Hejdánek v doslovu k *Válce Čechů s Němci* charakterizuje Rádlůvu osobnost pomocí Patočkova výroku o filosofovi ze sedmdesátých let; in: Rádl, Emanuel: *Válka Čechů s Němci*. 1993, s. 275.

³ Jakobson, Roman: *Moudrost starých Čechů*. 2015, s. 320.

rok později byl vydán obsáhlý sborník z tohoto kongresu nesoucí název *Emanuel Rádl - vědec a filosof*.

Na přelomu tisíciletí byly o Rádlovi napsány tři velmi kvalitní doktorské práce. V disertaci s názvem *Emanuel Rádl a české dějepisectví* historik dějin filosofie Tomáš Hermann vysvětloval filosofovo pojmání historie a jeho zařazení do debaty o smysl českých dějin. V roce 2008 Hermann na Přírodovědecké fakultě UK úspěšně obhájil svou další práci o Rádlovi, *Útěcha ze života*, zaměřenou na Rádlovo biologické myšlení a jeho poslední práci, *Útěchu z filosofie*. Filosof Martin Šimsa ve své disertaci *Filosof a reforma světa* začleňil Rádlovo myšlení do filosofického kontextu a podle svých vlastních slov se pokusil o vysvětlení filosofova reformního pohledu na svět.

Právě skutečnost, že poslední významnější práce o Emanuelu Rádlovi byla napsána před více jak deseti lety,⁴ mě vedla k rozhodnutí věnovat se ve své bakalářské práci filosofii Emanuela Rádla. Svou prací chci ukázat na některé výrazné názory tohoto filosofa a případně položit otázku, zda jeho myšlenky nejsou užitečné i pro dnešní dobu.

V dosavadních pracích věnovaných Rádlovi je možné najít velmi podrobné výklady jeho filosofických a historických koncepcí. Má práce se však snaží upozornit na odlišný aspekt Rádlových myšlenek, kterému se dle mého názoru zatím žádný z autorů dostatečně nevěnoval, a to politickému významu jeho děl. V bakalářské práci si pokládám otázky po Rádlově chápání role individua ve společnosti, jeho představě ideálního jedince, respektive jak celý tento koncept zapadá do nápravy československé společnosti a jejího budoucího vývoje.

Pro Emanuela Rádla byl velmi zásadní člověk a jeho přístup ke své existenci a životu ve společnosti. Filosofovým ideálem byl po vzoru středověkého rytíře, podle Rádlových vlastních slov, moderní demokrat nebo také gentleman, který zná svou hodnotu a na základě tohoto vědomí je aktivním členem společnosti. Hlavním cílem takového člověka je pomáhat slabším a méně zvýhodněným jedincům dosáhnout stejné životní úrovně jako má on sám. Díky této uvědomělé, rozumné, ale hlavně mravní práci jednotlivce, má být dosaženo nejen rozvoje státu, ale pokroku celého lidstva. Tento prvek individua, jako hlavního činitele společenské změny, mi

⁴ Poslední významnou prací o Rádlovi byla disertace Tomáše Hermanna *Útěcha ze života* obhájená v roce 2008.

připadal v dílech zabývajících se Rádlovým myšlením dostatečně nezdůrazněn, proto jsem se rozhodla koncept blíže rozebrat a ukázat na jeho důležitost pro filosofovu představu společnosti. V práci se ptám na to, jak vypadá Rádlova individualistická filosofie a jaké jsou charakteristiky jeho ideálního jedince, gentlemana.

V souvislosti se situací v Československu Rádl již několik let před napsáním knihy *Válka Čechů s Němci* upozorňoval na sociální, politické, náboženské a intelektuální problémy ve společnosti, které bylo potřeba začít řešit. Jelikož filosof v žádném svém díle tyto krize jednotně nevymezil, je nutné hledat i jejich řešení v různých Rádlových spisech. Ve své práci chci dokázat, jak významnou úlohu hraje pro Rádla aktivita jedince při řešení problémů ve společnosti. V souvislosti s výše zmíněným konceptem jedince se tedy zaměřuji na roli Rádlova gentlemana ve státě, ptám se, co vše může jedinec sám za sebe změnit a v čem svou činností pomáhá ke zlepšení situace ve společnosti.

Zařadit Emanuela Rádla do určitého myšlenkového směru je pro jeho neobyčejné názory prakticky nemožné, ale právě kvůli filosofově zatížení na jedince jsem se rozhodla jeho politické koncepty porovnat s individualismem. Individualismus lze podle filosofického slovníku Waltera Bruggera definovat jako myšlenkový směr, který zaměřuje svou pozornost na hodnotu a rozvoj jedince ve společnosti a vymezuje jej vůči homogenitě davu nebo kolektivu.⁵ Někteří teoretici se domnívají, že i přes na první pohled jednoznačnou definici, může termín individualismus zahrnovat různé praktické i teoretické přístupy.⁶

Název "Rádlův individualismus" jsem pro svou práci vybrala, abych byla schopná zdůraznit Rádlovo specifické chápání individua, ale zároveň jej nemusela přímo přiřazovat ke specifickému směru politického myšlení, které se problematice individua věnuje. I přesto však porovnávám Rádlovu filosofii se dvěma politickými teoriemi, které z individualismu vycházejí a to konkrétně s klasickým britským liberalismem, v této práci zastoupeným Johnem Stuartem Millem, a teorií společenských smluv.

V práci charakterizují oba myšlenkové směry a vysvětlují, co z liberalismu i charakteristiky teorie společenských smluv Rádl pro své politické myšlení převzal a

⁵ Brugger, Walter: *Filosofický slovník*. 1994, s. 179.

⁶ Lukes, Steven M.: Individualism. *Encyclopædia Britannica* [online].

co naopak zavrhl. Díky tomuto vymezení se v textu rýsují základní prvky filosofovy koncepce postavené na mravní hodnotě individua a jeho činnosti ve společnosti. Aby bylo Rádlovo myšlení dostatečně srozumitelné, předchází v první části popis Rádlova života a základních prvků jeho metodologie a filosofie. S autory obou koncepcí, liberalismu i teorií společenských smluv, byl Rádl dobře obeznámen, jelikož se jim věnoval jak ve svých Dějinách filosofie tak i dalších politicko-filosofických spisech.

Cílem Rádlových filosoficko-politických spisů bylo především reagovat na problémy ve společnosti a dovolávat se individuálního svědomí každého čtenáře, který se měl nad otázkami sám zamyslet. Válku Čechů s Němci napsal filosof hned z několika důvodů, ale předně chtěl svým čtenářům předložit novou koncepci státu, který by byl založen na rovnosti příslušníků všech národností bez rozdílu. Rádl si představoval, že v takovém případě by bylo každému občanu umožněno se podílet na národě jako společném programu do budoucna. Vyřešení krize mělo být postaveno především na zlepšení vztahů mezi společností a jedincem, jak ze strany státu tak i samotných obyvatel.

Právě zde se ukazuje, jak je uvědomělý a aktivně konající jedinec důležitý pro Rádlovu koncepci ideálního státu, smluvní demokracie. Pro Československo filosof požaduje rovnost všech jeho obyvatel spočívající v odluce státu od národů, kterým by měla být přisouzena určitá specifická kolektivní práva. V práci vysvětlují, že jako jiní autoři věnující se Rádlově myšlení nespátřují nabízející se rozpor mezi konceptem kolektivních práv a Rádlovým individualistickým vnímáním společnosti. Cílem mé práce není hodnotit, zda mohl Rádlův koncept při jeho aplikování na Československou situaci opravdu nacionální konflikt mezi Čechy a Němci vyřešit. Práce naopak ukazuje na souvislosti a kontinuitu v Rádlově filosofickém a politickém myšlení a na soupeření pouze vysvětluje, jakou hodnotu filosof přikládal jedinci ve společnosti.

2. Život a myšlení Emanuela Rádl

2.1. Život Emanuela Rádl

Emanuel Rádl se jako druhorozený syn narodil 21. prosince roku 1873 do chudé rodiny pyšelského hrnčíře a podomní prodejkyne s drobným textilem. Původ jeho rodiny není známý, ale jeho předkové byli pravděpodobně Němci, kteří přišli do Čech v patnáctém nebo šestnáctém století z Bavorska. Po studiu na gymnáziu v Benešově a následně v Domažlicích vstoupil Rádl na přání své matky do řádu augustiniánů. Nejdříve byl dva roky v klášteře ve Vrchlabí a následně působil v kostele u sv. Tomáše na Malé straně. Podle slov jeho synovce Vladimíra Rádl byl pro rodinu šok, když se mladý Emanuel po několika letech rozhodl ze řádu vystoupit, ale i přes domluvy rodiny si prosadil svou a zapsal se ke studiu na české Filozofické fakultě Univerzity Karlovy. Na katolickou církev sice začal od této doby pohlížet velmi kriticky, ale s řádovými mnichy byl přesto stále ve dobrém kontaktu.⁷

Na Filozofické fakultě byla hlavním Rádlovým oborem biologie, ale často také navštěvoval filosofické a sociologické přednášky profesora Tomáše Garrigue Masaryka. Po své promoci v roce 1898 se stal asistentem zoologického ústavu FF UK a zároveň se živil jako učitel nejprve na gymnáziu v Plzni, následně v Pardubicích a od roku 1902 i na c. k. české reálce v Ječné ulici v Praze. Ve své badatelské činnosti byl v této době velmi aktivní a mezi učením publikoval spisy týkající se histologie, srovnávací anatomie a přírodní filosofie. Docentem se stal již v roce 1904,⁸ ale profesorem přírodní filosofie a přírodních věd byl, kvůli přátelství s rodinou Masarykových⁹, jmenován dekretem prezidenta republiky až po první světové válce.¹⁰

Před vypuknutím Velké války se Emanuel Rádl oženil s dcerou notáře z Domažlic, Marií rozenou Ptáčnickovou. S ní měl dvě dcery a jednoho syna, který

⁷ Rádl, Vladimír: Vzpomínka na Emanuela Rádl z rodinného prostředí a několika setkání s ním, In Hermann, Tomáš, Markoš, Anton (ed.): *Emanuel Rádl - vědec a filosof*. 2004, s. 678.

⁸ Hermann, Tomáš: *Emanuel Rádl a české dějepisectví*. 2002, s. 56.

⁹ Za první světové války se Rádl setkával s Charlotte a Alicí Masarykovými. in: Berglund, Bruce R.: *Castle and cathedral in modern Prague*. 2017, s. 213.

¹⁰ Rádl, Vladimír: Vzpomínka na Emanuela Rádl z rodinného prostředí a několika setkání s ním. s. 680.

zemřel krátce po křtu. Rádl měl láskyplný vztah k dětem a mladým lidem, se kterými si velmi rád povídal a vždy, když se mu naskytla příležitost, se snažil je učit novým věcem. Vladimír Rádl ve svých vzpomínkách na strýce hovoří o jeho velmi blízkém vztahu k přírodě a zálibě v dlouhých procházkách. Velmi oblíbenou měl Emanuel Rádl krajinu Posázaví, zvláště pak Zlenice, kde měla jeho rodina chatu.¹¹

Počátkem dvacátých let minulého století začala další neméně aktivní etapa Rádlova života. Po rozdělení Filosofické fakulty začal Emanuel Rádl učit na Přírodovědecké fakultě,¹² kde od roku 1922 vedl oddělení pro metodologii a dějiny přírodních věd.¹³ Podle Vladimíra Rádla byl filosof mezi studenty velmi oblíbený především proto, že k přírodním vědám přistupoval netradičním způsobem a posluchači si z jeho hodin odnášeli často více filosofie než fyziologie. Emanuel Rádl také každou středu odpoledne pořádal na Albertově přednášky pro veřejnost, kde byly řešeny aktuální témata z tisku nebo akademického prostředí. Na tyto, někdy až přespříliš ostré a vyhrocené, ale zároveň mimořádné, debaty podle svědků chodilo až ke stovce lidí.¹⁴ Jak můžeme vidět, vztah mezi biologií a filosofií byl u Emanuela Rádla velmi úzce až neoddělitelně provázán.

Aktivní veřejný život filosofa však nebyl omezován pouze zdmi univerzity a po roce 1920 se Rádl snažil i o politickou činnost. Myslitel byl členem Československé strany pokrokové, ale její neúspěch v prvních poválečných volbách, jej donutil vznést návrh na přetvoření politického uskupení v Realistický klub. Ten měl být politickým a kulturním sdružením, které by naplňovalo program realistů a zároveň bylo politickou opozicí vůči etablovaným stranám. Kvůli sporům se Zdeňkem Nejedlým se však klub brzy rozpadl a Rádl následně odjel na mezinárodní kongres křesťanského studentstva do Pekingu. Při této příležitosti zrealizoval cestu kolem světa, ze které vyšla komparativní kniha *Západ a východ*, v níž Rádl rozlišuje mezi západním a orientálním přístupem k životu jedince ve společnosti.¹⁵

I přes neúspěch realistického klubu Rádl následně vstoupil do Sociální demokracie. Nebyl však aktivním členem a na fungování strany se nepodílel, ale

¹¹ Tamtéž, s. 681-682.

¹² Zouhar, Jan, Gabriel, Jiří, Krob, Josef, Pavlincová, Helena: *Slovník českých filozofů*. 1998, s. 479.

¹³ Zouhar, Jan, Gabriel, Jiří, Pavlincová, Helena: Nové úkoly české filosofie. In Merhautová, Lucie (ed.): *1918: Model komplexního transformačního procesu?* 2010, s. 63.

¹⁴ Rádl, Vladimír: Vzpomínka na Emanuela Rádla z rodinného prostředí a několika setkání s ním. s. 680.

¹⁵ Hermann, Tomáš: *Emanuel Rádl a české dějepisectví*, s. 64-65.

příspěval do sociálnědemokratického tisku jako Tribuna, Národní osvobození nebo Právo lidu. V tomto období byl Rádl velmi veřejně aktivní, pořádal přednášky, psal články a knihy, působil a často byl i spoluzakladatelem různých spolků jako byla Jednota filosofická, YMCA nebo Liga pro lidská práva. V roce 1927 společně s protestantským teologem Josefem Luklem Hromádkou založil ekumenický časopis Křesťanská revue¹⁶ a od poloviny dvacátých let se se Zdeňkem Tobolkou podílel na redakci Masarykova slovníku naučného. Ve svých člancích, přednáškách a knihách Rádl reagoval na problémy demokracie, českou otázku, národnostní politiku státu, reformu školství, ženskou otázku apod.¹⁷ Svým výběrem témat filosof záměrně upozorňoval na nedostatky a chyby nové republiky a své čtenáře se snažil podnítit k nespokojenosti se současným stavem společnosti. Cílem nebylo vyvolávat odpor proti většinovému názoru, ale naopak chtěl, aby se jeho čtenáři nad problémy zamysleli, uznali, že je potřeba něco změnit a sami se následně do opravy chyb zapojili.

V roce 1934 Emanuel Rádl, na základě nabídky z Oxfordu o čtyři roky dříve, připravoval a následně hostil Mezinárodní kongres filosofický, jehož hlavním cílem bylo upozornit evropské myslitele na nebezpečí fašismu a nacismu. Toto poslední velké svolání filosofů do boje o budoucnost bylo podle slov Rádlova synovce pro jeho strýce velmi náročné a stálo ho mnoho sil. Po infarktu následovalo o vánocích roku 1935 Rádlovo úplné fyzické i duševní zhroucení. Filosof přestal pracovat a nadále se již nescházel s žádnými přáteli. Bylo nemožné s ním mluvit o jakýchkoli politických nebo veřejných věcech, které by ho rozrušovaly. Není jasné, jakou nemocí Rádl trpěl nebo proč onemocněl, ale jeho rodina se domnívá, že na něj těžce dopadla tíha jeho předpovědí, před kterými varoval a které se společně s nástupem války začaly naplňovat.¹⁸

Těsně před smrtí na jaře 1942 Rádl dopsal a svému příteli knězi a publicistovi Dr. Josefu Navrátilovi odevzdal tužkou psanou Útěchu z filosofie, která

¹⁶ Křesťan, Jiří: Politik a politický publicista Emanuel Rádl a ohlas jeho názorů v meziválečném Československu. In Hermann, Tomáš, Markoš, Anton (ed.): *Emanuel Rádl - vědec a filosof*. 2004, s.634-637.

¹⁷ Hermann, Tomáš: *Emanuel Rádl a české dějepisectví*, s. 65.

¹⁸ Rádl, Vladimír: *Vzpomínka na Emanuela Rádla z rodinného prostředí a několika setkání s ním*, s. 684.

byla kvůli okupaci vydána až po druhé světové válce.¹⁹ Emanuel Rádl zemřel 12. května roku 1942 ve svém pražském bytě v ulici na Valech.²⁰

2.2. Rádlovo myšlení a metodologie

Práci a myšlení Emanuela Rádla lze podle historika Tomáše Hermanna rozdělit do tří fází, které jsou vymezeny dvěma zásadními milníky jeho života, první světovou válkou a jeho onemocněním. V první fázi se Rádl stal celosvětově známým biologem a začal se blíže zajímat nejen o historii a filosofii přírody, ale i o člověka. Následující období bylo ovlivněno Velkou válkou a bolševickou revolucí v Rusku, kdy u něj došlo k přehodnocení názoru na práci vědce a pojetí pravdy a nastal obrat směrem k veřejnému dění a společnosti. Ve třetí fázi nemoci a osamění psal svou filosofickou závěť, ve které se podle Hermanna a dalších autorů věnujících se jeho práci částečně odkloňuje od původních názorů a radikálně uzavírá svoje myšlení.²¹

Podobné hodnocení různých stádií názorů Emanuela Rádla ve své knize popisuje i filosofka Šimona Löwensteinová, která po vzoru dělení Kantovy filosofie člení Rádlovo myšlení na období předkritické, kritické a postkritické. I přesto je však přesvědčena, že je možné najít v Rádlových dílech některé zásadní myšlenky, které období vzájemně propojují. Tímto tvrzením tak zároveň vyvrací výtky Rádlových kritiků, že je jeho myšlení nejednotné.²² Jedním z takových názorů, které se projevují v celém filosofově myšlení, je dle mého názoru právě důraz kladený na subjektivní vnímání individua a jeho aktivity. Tyto vzájemné souvislosti blíže popíši v následující části práce při charakteristice Rádlova pojmání individua.

Jako biolog se Rádl zaměřoval převážně na anatomii, morfologii a fyziologii smyslových orgánů u nižších živočichů. Historik Hermann toto období, kdy se Rádl stal jedním z nejlepších a současně nejvlivnějších odborníků ve svém oboru na celém světě, označuje za filosofovo nejproduktivnější.²³ Filosof Martin Šimsa ve své knize s názvem *Filosof a reforma světa* tento názor potvrzuje, když uvádí, že první

¹⁹ Rádl, Emanuel: *Útěcha z filosofie*. 2000, s. 102.

²⁰ Hermann, Tomáš: *Emanuel Rádl a české dějepisectví*, s. 56

²¹ Tamtéž, s. 56

²² Löwensteinová, Šimona: *Filosof a moralista Emanuel Rádl: 1873-1942*. 1994, s. 16-17.

²³ Hermann, T. *Emanuel Rádl a české dějepisectví*, s. 56 - 57.

spisy začal Rádl vydávat již v roce 1897²⁴ a o čtrnáct let později jeho dílo čítalo již přes třicet publikací.²⁵

K přírodě měl Emanuel Rádl podle vzpomínek rodinných příslušníků blízký vztah již od malička. Jako malý hoch údajně pitval žáby a křížil holuby.²⁶ K přírodě přistupoval s pokorou jako její dítě a ostatní organismy vnímal coby bratry. Filosof se stavěl proti osvícenskému pojmání přírody jako objektu oddělenému od lidí, který je potřeba popsat pojmy a složitými systémy. V činnostech přírody naopak spatřoval vyšší cíl, smysl a účel.²⁷

Rádl byl v této době ovlivněn především vitalismem, myšlenkovým směrem, který vysvětluje povahu života jako výsledek vitální síly vlastní všem živým organismům.²⁸ K vitalismu Rádl dospěl díky německému biologovi a následně taktéž filosofovi Hansi Drieschovi. Filosof byl ovlivněn především Drieschovým zavržením mechanicismu a darwinismu a dělením neživé a živé přírody. Podle tohoto dělení je možné v živé přírodě pozorovat aktivně konající a rozhodující se autonomní celky, zatímco neživá příroda pouze existuje. Drieschovo pojmání historie jako kumulace činností individuí a jeho příklon ke spiritismu a parapsychologii Rádl naopak kritizoval.²⁹

Dalším myslitelem, který Rádla v tomto období ovlivnil, byl jeho vysokoškolský pedagog Tomáš Garrigue Masaryk. V jeho filosofických východiscích Rádl podle některých autorů nacházel odpovědi na své tehdejší otázky. Teolog Josef Lukl Hromádka se domnívá, že si Rádl na Masarykovi vážil především jeho humanistického názoru, že smysl lidství spočívá v uvědoměném a přemýšlejícím člověku.³⁰ Rádl byl také velmi ovlivněn Masarykovým přístupem k důležitým otázkám společnosti a jeho aktivismem. Poznání nebylo pro Masaryka pouze teoretické a u problémů, kterým se věnoval, jako byla kupříkladu sebevražednost, sociální poměry, antisemitismus nebo pověra, se neustále tázal, jak by mohl situaci změnit, a co by mohl on sám pro zlepšení situace udělat. Druhým aspektem

²⁴ Šimsa, Martin: *Filosof a reforma světa*. 1997, s. 4.

²⁵ Pauza, Miroslav, Hajko, Dajko a kol.: *Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení: od roku 1848 do roku 1948*. 1989. s. 356.

²⁶ Rádl, Vladimír: *Vzpomínka na Emanuela Rádla z rodinného prostředí a několika setkání s ním*, s. 678.

²⁷ Hromádka, Josef Lukl: *Don Quijote české filosofie*. 1947, s. 156-157.

²⁸ The Editors of Encyclopaedia Britannica, Vitalism. *Encyclopædia Britannica* [online].

²⁹ Šimsa, Martin: *Filosof a reforma světa*, s. 7-8.

³⁰ Hromádka, Josef Lukl: *Don Quijote české filosofie*, s. 30.

Masarykova myšlení, na které Rádl navazoval, byla témata pro svou kritiku poměrů v Československu před i po založení samostatného státu. Filosof zastával podobné názory týkající se liberalismu, pozitivismu nebo debaty o smyslu českých dějin.³¹

Vztahu mezi oběma filosofy se počátkem padesátých let věnoval i filosof Jan Patočka, který ve své knize *Negativní platonismus* rozebírá souvislosti mezi platonickou filosofií a myšlenkovými systémy obou myslitelů. Názory na to, jak dalece byl ve svém myšlení Rádl ovlivněn Masarykem, se různí. Filosof Miroslav Pauza se domnívá, že Rádl někdy radikalizoval a jindy naopak kritizoval Masarykovo myšlení. Nejvýznamněji byl podle něj ovlivněn Masarykovým platonismem a jeho důrazem na roli tvůrčí individuality v dějinách.³² Podle některých autorů je však Masarykův vliv na Rádla a jeho myšlení přeceňován. Sice je možné v názorech najít společné rysy, ale podle filosofky Löwensteinové se Rádlovo myšlení v mnohém vyznačuje originalitou a jeho hlavní myšlenky od Masaryka v žádném případě nepocházejí.³³ K tomuto názoru se taktéž přikláním.

Nejvýznamnějším dílem, které Rádla celosvětově proslavilo, byly dvousvazkové *Dějiny vývojových teorií*. Spíše než o odbornou vědeckou publikaci se pomocí čtivé formy Rádl snažil o přiblížení vývojových teorií pro širokou veřejnost. Rádl vědecké poznání nechápal jako objektivní poznatky o přírodě, ale naopak zdůrazňoval úlohu myslitelů coby geniálních individuí své doby. Jeho první vyloženě filosofickou prací byly předválečné *Úvahy vědecké a filosofické*, kde se začalo objevovat filosofovo zatížení na problematiku individua. Rádl v nich kritizoval pozitivistivismus a jeho snahu o objektivní poměr k předmětům zkoumání a oproti tomu požadoval subjektivní vědu, která by se více zajímala o člověka a vycházela přímo z něj.³⁴

V *Úvahách* se Rádl věnoval i dalšímu aspektu svého zájmu o individuum, a to konkrétně otázce pravdy. Filosof tvrdil, že každá filosofie, ve kterou její autor věří a o které je přesvědčen, je pravdivá. Tento poněkud romantický názor spočíval v tom, že o pravdivosti určitého přesvědčení rozhoduje míra upřímnosti člověka, který ve svou pravdu věří a je za ni ochoten bojovat.³⁵ Vlivem První světové války a Říjnové

³¹ Šimsa, Martin: *Filosof a reforma světa*, s. 11-13.

³² Pauza, Miroslav: Ke vztahu Rádl – Masaryk. In Hermann, Tomáš, Markoš, Anton (ed.): *Emanuel Rádl - vědec a filosof*. 2004, s. 473-475.

³³ Löwensteinová, Šimona: *Filosof a moralista Emanuel Rádl*, s. 10-11.

³⁴ Tamtéž, s. 16.

³⁵ Hromádka, Josef Lukl: *Don Quijote české filosofie*, s. 34.

revoluce Rádl opustil tento ideál "originálního nazírajícího vědce"³⁶ a spíše než na pravdu jako ideál začal klást důraz na práci a cestu k ní, jakožto činnosti, které zdokonalují individuum.

Prvním poválečným dílem, které Rádl napsal a znamenalo u něj obrat od přírodních věd směrem k veřejnému dění a filosofii, byly *Rassové theorie* vydané v roce 1918. Už v této Rádlově kritice se objevují některé pozdější prvky filosofova politického odsouzení organického pojetí národa a rasismu. Rádl vznik rasových teorií spojuje se dvěma skutečnostmi. Jednak podle něj došlo k záměně jazykových podobností za tělesné, když byly sloučeny indoevropské národy pod jeden kmen a tedy podobnost jazyková začala být slučována s příbuzností rasovou. Druhým důvodem bylo rozšíření a popularita darwinismu, kdy došlo k pokřivení vnímání historie a smysl dějin začal být zjednodušován na boj mezi lidmi a národy.³⁷ Argumenty pro svou kritiku rasových teorií staví především na své později více promyšlené koncepci uvědomělého národa, který je produktem činnosti svých občanů.

Filosof Martin Šimsa *Rassové theorie* označuje za Rádlův vstup do tradice české nepochitické politiky, jelikož je přesvědčen, že stejně jako Havlíčkovu a Masarykovu myšlení, bylo i Rádlovo politické úsilí motivováno mravně a ne mocensky. Rádl byl podle Šimsy politickým filosofem a loajálním zastáncem demokracie, který se však kriticky stavěl proti jejím projevům v běžné každodenní politice. Popisuje Rádla jako člověka, který se zaměřoval na hledání a řešení problémů ve své obci, Československu, a v konečných důsledcích i celém světě. Marxistické, liberální nebo nacionalistické teorie mu v tomto ohledu připadaly nedostatečné, proto se vůči nim vymezoval a snažil se hledat svá vlastní, jedinečná východiska.³⁸

Šimona Löwensteinová v souvislosti s filosofovým způsobem práce hovoří o Rádlově metodologické dichotomii mezi jsoucнем a tím co má být. Rádl ve svých pracích podle filosofky postupoval tak, že si nejdříve vymezil krizi, tedy určitou situaci ve společnosti, vědě či filosofii, se kterou nesouhlasil, a následně s odkazem na budoucnost hledal její možná řešení.³⁹

³⁶ Löwensteinová, Šimona: *Filosof a moralista Emanuel Rádl*, s. 17.

³⁷ Rádl, Emanuel: *Rassové theorie a národ*. 1918, s. 4-5.

³⁸ Šimsa, Martin: *Filosof a reforma světa*, s. 6-17.

³⁹ Löwensteinová, Šimona: *Filosof a moralista Emanuel Rádl*, s. 17.

Tato dichotomie se velmi výrazně projevila i v další Rádlově knize s názvem *Západ a východ* mapující kulturní, společenské a myšlenkové rozdíly mezi východní a západní kulturou. Rádl v ní pokračuje v kritice nacionalismu a rasismu, když se staví proti rozlišování mezi vyššími a nižšími rasami. Na druhou stranu však připouští rozdíly mezi různými národy na světě. Tyto odlišnosti však nepřipisuje výjimečným schopnostem nebo vrozeným danostem rasy nebo národa, ale okolnosti vývoje naopak považuje za čistě nahodilé. Za to, že Evropa a její obyvatelstvo došlo svého současného vývoje, vděčí přírodním podmínkám a konkurenčnímu prostředí, které lidem umožnilo mezi sebou vyměňovat vymoženosti a lépe komunikovat. Rádl tak zavrhuje tvrzení, že by existovaly vrozené organické vlastnosti některé rasy, které by jí neumožňovaly další rozvoj.⁴⁰ Důležitost poznání východní kultury podle filozofa spočívá v tom, že nabízí zrcadlo západní společnosti a je možno se z ní do budoucna poučit.⁴¹

Rádlovo vnímání filosofie i historie totiž spočívá v jejich užitečnosti pro člověka. Již ve svém spise *O naší nynější filosofii*, vydaném o tři roky dříve než *Západ a Východ*, Rádl kritizuje dobový stav československé filosofie, kterou označuje za filosofii odbornickou a pomocí své dichotomické metodologie ji vymezuje vůči ideální filosofii vnitřního života. Zatímco filosofie odbornická, která je podle něj pouhým speciálním oborem sloužícím jako příjemná zábava nebo pouhý doplněk vzdělání, si pod filosofií vnitřního života Rádl představuje myšlení založené na odpovědnosti a cestě za filosofickými pravdami jakožto životními závazky podle nichž chceme do budoucna žít. Pro Rádla byl v tomto období velmi podstatný vnitřní rozvoj individua, protože čím je podle něj filosofie intimnější, tím je v důsledku i praktičtější. Pokud totiž budeme schopni poměřovat běžné události v československé společnosti s filosofií, jak to vysvětloval již Masaryk, umožní nám to chápat souvislosti v širším světovém kontextu.⁴²

Poválečná československá filosofie by měla podle Rádla více dbát na hodnoty humanity, duchovna a pravdy, zaměřit se na konkrétní problémy svého lidu a v důsledku se snažit o vřelejší přijetí u občanů.⁴³ Dle Rádla tedy hlavní úkol filosofie

⁴⁰ Rádl, Emanuel: *Západ a Východ: filosofické úvahy z cest*. 1925, s. 293.

⁴¹ Tamtéž, s. 4

⁴² Rádl, Emanuel: *O naší nynější filosofii*. 1922, s. 6-11.

⁴³ Zouhar, Jan, Gabriel, Jiří, Pavlincová, Helena: *Nové úkoly české filosofie*, s. 64.

má spočívat v hledání a upozorňování na problémy ve společnosti a následné snaze o jejich vyřešení.

Na toto individualistické pojetí filosofie, která je hodnotou hlavně pro samotného filosofa, Rádl později navazoval zdůrazněním podstaty aplikace myšlenek na praxi. Filosof si uvědomoval, že nestačí pouze pravda uzavřená v nitru jedince, ale je potřeba se o ni aktivně zasazovat, bojovat za ni a tím změnit stávající poměry. Dle mého názoru, právě v tomto momentu dochází ke změně otázky, kterou si Rádl pokládá. Již se nejedná o záležitosti individua, pravdu, morálku nebo životní úkol člověka, ale jedinec se pro něj stává subjektem aktivní změny ve společnosti, kterou je možné udělat pouze na základě jeho vlastního rozhodnutí.

Jak budu chtít později zdůraznit na Válce Čechů s Němci, individuum je pro Rádla stále základní jednotkou, od které se vše odvíjí, avšak práce člověka nadále není jen soukromou hodnotou pro jeho samotného, ale pro celou společnost. Rádl si za tímto účelem vymezuje svého ideálního jedince, gentlemana, který chápe svou hodnotu jako individua a zároveň i jako člena společnosti a snaží se co nejlépe pomáhat druhým, aby mohli k tomuto poznání také dospět. Cílem Rádlových textů, což ve svém příspěvku ve sborníku o Rádlovi konstatuje i historik a archivář Jiří Křest'an, je zamyšlení se čtenáře nad sebou a společností ve které žije a nakonec i pochopení odpovědnosti za sebe, a všechny lidi na světě.⁴⁴

Podle svých vlastních slov Rádl se svou maminkou od mládí rád hovořil o rozdílu mezi její prací v obchodě a jeho studiem. Filosof své mamince vysvětloval, že stejně jako ona je v neustálém denním kontaktu s potřebami lidí, tak i jeho filosofie má za cíl být stejně užitečná pro obyčejné lidi.⁴⁵

Ve svém filosoficky nejobsáhlejší díle z počátku třicátých let, *Dějínách filosofie*, Rádl staví proti sobě dvě odlišná pojetí filosofie: filosofii abstraktní a skutečnou. Zatímco abstraktní dle něj pouze teoretizuje a vymýšlí mnohdy zbytečné konstrukty, skutečná filosofie je naopak zasazená přímo do života lidí a odpovídá na jejich potřeby. Pravá filosofie má být dle Rádla "dítětem doby", tedy má jazykem dané úry reagovat na problémy a potřeby lidí. Když tedy Rádl nakonec dospěje k tomu, že nejde plně oddělit názory filosofa od přesvědčení veřejného mínění, učenec se přesto musí snažit se od většinových názorů co nejvíce odlišit a rozhodovat se

⁴⁴ Křest'an, Jiří: Politik a politický publicista Emanuel Rádl a ohlas jeho názorů v meziválečném Československu, s. 643.

⁴⁵ Rádl, Emanuel: *Dějiny filosofie I., Starověk a středověk*. 1998, s. V.

podle vlastního nitra a svědomí. Úkolem každého filosofa je tak podle Rádla dostávat se až na samý "kořen problému" a co nejvíce se přibližovat samotné podstatě věcí. Na základě svých vlastních upřímných přesvědčení následně filosof formuluje program, kterým chce změnit svět. Nestačí tedy pouze hovořit o pravdě, ale je potřeba aktivně se zapojit do prosazování vlastní filosofie, tedy podle Rádlových slov je nutné si "vyhrnout rukávy a jít do hrubé denní práce".⁴⁶

Rádl byl přesvědčen o tom, že filosofie, která není spojená s veřejným životem a nepomáhá lidem orientovat se ve světě, je zbytečná. Podle Hromádky se filosof při formulování svých názorů snažil o aplikování složitých filosofických konceptů na všední život⁴⁷ a byl přesvědčen, že každý člověk, při nahlédnutí do svého svědomí, musí být schopný pravdě porozumět. Jelikož je pro Rádla nutné, aby každý jedinec sám za sebe pochopil co je správné,⁴⁸ i následný s tím související pokrok společnosti, podle něj, spočívá v drobné práci a kritickém myšlení, tedy mravnosti a vzdělání každého jejího člena. Už v programovém svolání Realistického klubu z roku 1920 Rádl apeloval na vytrvalou práci jedinců, která bude směřovat k pokroku. Filosof se stavěl velmi kriticky k politickým činitelům a pro politiku požadoval více odpovědných a myslících osobností, které by pracovaly pro lid.⁴⁹

Při popisu Rádlova myšlení nesmíme zapomínat na ovlivnění křesťanstvím, což zdůrazňuje ve své disertační práci i Martin Šimsa.⁵⁰ Jaký měl Rádl osobní vztah k víře lze vyčíst především z jeho knih a povahy jeho společenské činnosti, která byla zvláště v ekumenické činnosti nemalá. Pojednání o Rádlově vztahu k víře by si však dle mého názoru zasloužilo vlastní práci věnovanou jen tomuto tématu.

Filosof se ve dvacátých letech taktéž aktivně zapojil do pokračující debaty o smysl českých dějin, avšak byl kolegy za své specifické chápání historie nepochopen a velmi často odsuzován. Rádl byl ve svém vnímání velmi ovlivněn Masarykem, proto se stavěl proti Pekařovu pozitivismu a spatřoval stejně jako Masaryk za velmi důležité zdůrazňovat reformaci, osvícenství a následně vznik republiky, jako

⁴⁶ Tamtéž, s. VI - 7.

⁴⁷ Hromádka, Josef Lukl: *Don Quijote české filosofie*, s. 29.

⁴⁸ Tamtéž, s. 41.

⁴⁹ Křesťan, Jiří: Politik a politický publicista Emanuel Rádl a ohlas jeho názorů v meziválečném Československu, s. 636.

⁵⁰ Šimsa, Martin: *Filosof a reforma světa*, s. 6-16.

významné milníky české historie.⁵¹ Rádl kritizoval Pekařovo chápání historie jako jasná fakta a jeho koncepci vnímal jako jedno z možných vysvětlení dějin.⁵² Podrobněji se Rádl svým argumentům věnuje ve spisech *O smysl českých dějin, Válka Čechů s Němci* nebo *Národnost jako vědecký problém*.

Dějiny Rádl nevnímal jako závazek, který by určoval budoucnost, jak za toto pojetí kritizoval organické teorie, ale naopak jako svobodné rozhodnutí uvědomělých jedinců v minulosti. V přítomnosti proto historikové mohou tyto skutečnosti zkoumat a volně si z nich vybírat své zkušenosti pro budoucí rozhodnutí. S tím však souvisí i další Rádlův názor na historii a to, že k minulosti by se nemělo přistupovat beznázorově, ale měli bychom si z ní vybírat co je pro nás důležité a co nám v přítomnosti může sloužit jako argumenty pro obranu našich názorů.⁵³ Z těchto názorů lze proto jasně odvodit, že historie není pro Rádla daností, která by svými charakteristikami svazovala přítomnost i budoucnost specifickou odpovědností. Dějiny má sice člověk respektovat, ale má je hlavně využívat pro naplňování svých přítomných a budoucích cílů.

Rádlovu poslední životní fázi charakterizuje jeho kniha *Útěcha z filosofie*. Filosof Erazim Kohák označuje Rádlovu *Útěchu* za “nostalgicky zpátečnickou” knihu, a rozlišuje v Rádlově myšlení mezi filosofií programovou a útěšnou. Zatímco v programové filosofii je rozum hlavním činitelem rozhodnutí a činu jedince, v útěšné už myšlení nemá takovou váhu a úlohou člověka je být poslušný návykům a tradicím. Kohák se proto domnívá, že je *Útěcha* “naprostým popřením všeho, zač tento filosof demokracie bojoval”⁵⁴ a tímto dílem v podstatě zavrhl svá původní racionalistická, humanistická a demokratická stanoviska. Za Rádlovou takto radikální změnou názorů podle něj stála jeho nemoc a události spojené se světovou válkou.⁵⁵

Dle mého názoru nejde vnímat *Útěchu* jako zásadní odklon od Rádlovy filosofické koncepce. Domnívám se, že jde spíše o zdůraznění některých konzervativních a náboženských prvků jeho dřívější filosofie. Souhlasím s názorem,

⁵¹ Tamtéž, s. 5.

⁵² Kohák, Erazim: *Domov a dálava: kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*. 2009, s. 188-189.

⁵³ Rádl, Emanuel: *Dějiny filosofie I., Starověk a středověk*, s. 29-30.

⁵⁴ Kohák, Erazim: *Filosofie jako program a útěcha*. In Hermann, Tomáš, Markoš, Anton (ed.): *Emanuel Rádl - vědec a filosof*. 2004, s. 227-235.

⁵⁵ Kohák, Erazim: *Domov a dálava*, s. 193.

že v Útěše už není přikládána taková role jedinci a jeho práci a že filosofova závěť zdůrazňuje poslušnost vůči vyššímu morálnímu řádu společnému pro všechny. Na podstatu řádu se člověk nemůže dostat pouze rozumem, ale pomocí vnitřního zraku může skutečnost spatřit "odevzdat se jí; žasnout, věřit, chápat, být slabým služebníkem vládnoucí skutečnosti."⁵⁶ Spíše než o cestu, spočívající v uvědomělé přeměně člověka, jde Rádlovi o výsledek, tedy pochopení poslušnosti řádu a následné mravní chování. Aktivní kreativní činnost člověka je sice upozaděna, ale rozhodnutí individua řídit se zákony morálního řádu je stále velmi důležité, protože plyne z jeho vlastního rozumového poznání toho, proč je důležité se podle těchto zákonů řídit.⁵⁷

⁵⁶ Rádl, Emanuel: *Útěcha z filosofie*. 1969, s. 64.

⁵⁷ Tamtéž, s. 7-8.

3. Emanuel Rádl jako teoretik individualismu

3.1. Individualismus, kolektivismus, liberalismus

Pojem individualismus pochází z latinského *individuus*, nedělitelný, a označuje myšlení založené na hodnotě a významu individua pro sebe i kolektiv.⁵⁸ Politický význam individualismu vyzdvihuje jedinečnost každého člověka a požaduje takovou společenskou organizaci, která by jedincům, ze kterých se skládá, umožňovala naplňovat jejich potřeby a zájmy.⁵⁹ Samotný pojem individualismu byl původně v souvislosti s Velkou francouzskou revolucí používán nacionalisty a konzervativci jako pejorativní označení pro původ sociálního rozpadu a anarchie ve společnosti spojený s růstem individuálních zájmů.⁶⁰

V dnešní době není individualismus jednotným konceptem, který by označoval určitý směr politického myšlení, ale naopak do sebe může zahrnovat různé politické doktríny. Ty jsou především zatíženy na individuum a vymezují jeho vztah se státem. Stejně tak může být do individualismu řazen liberalismus, požadující rovnost a svobodu pro občany, jako i individualistický anarchismus, v některých svých formách usilující o zániku státu.⁶¹ Co však různé směry myšlení spojuje je skutečnost, že v individualismu má jedinec a jeho potřeby přednost před jakoukoli skupinou nebo kolektivem. Politické teorie individualismu proto pro popis společenských jevů vycházejí od individua.⁶² Individualismus vnímá společnost jako souhrn jednotlivců a klade důraz na hodnotu jeho vlastního rozhodnutí. Individualisté věří, že je ve státě možné docílit vzájemné kombinace individuálních zájmů a dojít tak harmonie.⁶³ U individua je oceňována především jeho autonomie a nezávislost na druhých.

Oproti tomu kolektivismus je přesvědčení o společnosti, ve kterém jsou individua především částmi větších kolektivů a svoje jednání určují podle povahy

⁵⁸ Blecha, Ivan, Horyna, Břetislav, Štěpán, Jan, a Šaradín, Pavel: *Filosofický slovník*. 1998, s. 189.

⁵⁹ Heywood, Andrew: *Politologie*. 2004, s. 53.

⁶⁰ Lukes, Steven M.: Individualism. *Encyclopædia Britannica* [online].

⁶¹ Durozoi, Gérard, Roussel, Andre: *Filosofický slovník*. 1994, s. 128.

⁶² Heywood, Andrew: *Politologie*, s. 212.

⁶³ Brugger, Walter: *Filosofický slovník*, s. 179.

skupiny. Hodnota člověka se odvíjí od jeho příslušnosti ke skupině a úspěch je připisován celému kolektivu.⁶⁴

Liberalismus, jakožto politický směr vycházející z myšlenek individualismu, se staví proti kolektivismu a socialismu, který podle nich vnímá jedince pouze jako neosobní produkt společnosti a člověku přisuzuje toliko úlohu správce všeobecného zájmu. Podle liberálů historický materialismus minimalizuje lidské vztahy a politiku pouze na souboj hospodářských zájmů a neuvědomuje si složitost společenských vztahů a mravní hodnotu individua. Na socialismu však oceňují službu, kterou prokázal masám, tedy že je povznesl na lidskou úroveň a napomohl jejich vnitřnímu odlišení. Díky socialismu dělníci pochopili hodnotu soudržnosti a participace na veřejném životě a domohli se lepších životních podmínek.⁶⁵

Historik filosofie Guido de Ruggiero, jehož práci Emanuel Rádl velmi dobře znal⁶⁶, ve svých *Dějínách evropského liberalismu* uvádí, že byla poprvé v moderní civilizaci zdůrazněna hodnota duševní osobnosti člověka v protestantském boji proti církvi. Tuto revoluci poháněl jednak znovunalezený intimnější vztah k Bohu, ale i důvěra sama v sebe, která podněcovala k většímu zkoumání světa a vlastních schopností jedince. Ruku v ruce s tím šla i změna chápání lidských chyb, které začaly být vnímány jako nutné zlo na cestě k pravdě.⁶⁷ Na tuto individualisticko-náboženskou tradici postupně politicky a právně navazovali teoretici společenských smluv⁶⁸ Thomas Hobbes, John Locke a Jean Jacques Rousseau. Filosofové uznávali výsadní postavení individua ve společnosti a kladli si otázky po tom, zdali je lepší jedincův život uvnitř či mimo společnost nebo jak má vypadat vztah mezi občanem a ideální politickou autoritou.

Z těchto a dalších přesvědčení o století později začal vycházet klasický liberalismus. Tento myšlenkový směr kladl důraz na svobodu a sebeurčení jedince v době, kdy docházelo k rozpadu tradiční stavovské společnosti. Nové liberální uspořádání společnosti hlásalo dva základní principy: individuální svobodu a rovnost příležitostí.⁶⁹

⁶⁴ Prinz, Jesse: Culture and Cognitive Science. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online].

⁶⁵ De Ruggiero, Guido: *Dějiny evropského liberalismu*. 1929, s. 433-438.

⁶⁶ Rádl, Emanuel: *Válka Čechů s Němci*, s. 120.

⁶⁷ De Ruggiero, Guido: *Dějiny evropského liberalismu*, s. 20-21.

⁶⁸ Blecha, Ivan, Horyna, Břetislav, Štěpán, Jan, Šaradín, Pavel: *Filosofický slovník*, s. s. 189.

⁶⁹ Novák, Miroslav a kol.: *Úvod do studia politiky*. 2011, s. 99.

Podle britského politologa Andrewa Heywooda lze najít základy liberálního pojetí svobody právě v díle teoretika společenských smluv Johna Locka.⁷⁰ V jeho knize *Dvě pojednání o vládě*, ve které empirik reagoval na chaos způsobený britskou občanskou válkou, přisuzoval každému jedinci přirozené právo na své tělo, podle něhož se jedinec sám může rozhodovat, jak se sebou naloží. K tomuto právu na tělo se vztahuje i právo na osobní vlastnictví, tedy že všechna práce a produkty, které člověk vytvoří svým tělem, náleží pouze jemu.⁷¹ Díky tomuto vlastnictví svého těla je tedy každý člověk od přírody svobodný, a po dosažení plnoletosti se může svobodně rozhodnout, zda chce být členem společnosti. Souhlas s vládou dá jedinec tím, že v zemi žije a dodržuje její zákony.⁷²

Podle Guida de Ruggiera byl liberalismus v této době zásadně ovlivněn i feudalismem, ve kterém byla svoboda, rozdrobena do většího množství výsad. Kvůli tomu, že byla v minulosti privilegia přisouzena pouze určitým skupinám obyvatel, umožnila kolektivům větší jednotu a díky svobodě i následný rozvoj. Vznik výsad byl podle Ruggiera dán tím, že chyběla silná autorita státu a skupiny se potřebovaly pomocí zvýhodnění zabezpečit, aby dále mohly rozvíjet svou činnost.⁷³

Díky postupnému zániku feudalismu a přeměně složení společnosti se v průběhu 18. století objevily první liberální teorie. Jedním z autorů této doby byl Adam Smith, který předpokládal, že zájem celku vzniká sloučením osobních představ jedinců. Tedy pokud bude individuům a podnikům ponechána dostatečná svoboda v jejich konání, bude zaručen rovnoměrný koloběh mezi nabídkou a poptávkou a hospodářské síly budou v rovnováze. Stát má v tomto případě pouze dbát na bezpečnost ve státě, aby byl zajištěn svobodný rozvoj ve společnosti. Tato teorie předpokládala důsledky i pro mezinárodní politiku, jelikož se Smith domníval, že dosažením blahobytu uvnitř jednoho státu je možné rozšířit hojnost i za hranice.⁷⁴

Všechnen tento historický vývoj však podle Ruggiera směřoval k zásadní události dějin, francouzskému prohlášení lidských práv z roku 1789, jejichž hlavním smyslem bylo přiřknutí práv nejenom občanům určitého státu, ale především všem

⁷⁰ Heywood, Andrew: *Politologie*. 2004, s. 65

⁷¹ Locke, John: *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. 2003, s. 111-112.

⁷² Tamtéž, s. 150-153.

⁷³ De Ruggiero, Guido: *Dějiny evropského liberalismu*, s. 7.

⁷⁴ De Ruggiero, Guido: *Dějiny evropského liberalismu*, s. 58-59.

lidem bez rozdílu.⁷⁵ V 19. století následně došlo k rozdělení vývoje liberalismu podle různých národních specifikací, ale i přesto bylo ještě na začátku 20. století podle autora možné mezi nimi najít společné znaky.⁷⁶

Vůči předcházejícímu období došlo podle Ruggiera v liberální teorii v průběhu 19. století k proměně pojmu svobody, která přestala označovat pouze možnost nezávislé volby a právo na obranu před překážkami v individuálním rozvoji a začala mít bližší souvislost s vlastním rozhodnutím individua. Z této, jak sám autor používá, záporné svobody se tedy vyvinula svoboda kladná, která začala zdůrazňovat lidskou schopnost se nejen vymezovat, ale i aktivně určovat svůj život. Díky svědomí je jedinec odpoután od pokynů všedního života a může se na základě povinností k sobě a druhým rozhodovat, jak bude v životě i ve společnosti jednat.⁷⁷ Liberálové Ruggierovy doby tedy předpokládali, že individua jsou racionální bytosti a jsou schopni sami přijít na to, co je jejich zájmem, jaké ideály chtějí následovat a jak jich chtějí dosáhnout.⁷⁸ Rozum má v tomto liberálním pojetí individua velmi důležitou roli, jelikož díky němu mohou jedinci kriticky přistupovat ke skutečnosti a na základě diskuze postavené na argumentaci, řešit své problémy.⁷⁹

Samotná hodnota individua tedy podle liberálů spočívá v tom, že je jedinec schopen se na základě svého mravního přesvědčení, vlastní autority, rozhodovat a naplňovat svou lidskou podstatu. Už v samotném svědomí je totiž zakotven zákon, v němž jsou vyjádřeny základní hodnoty lidství, což je doloženo i tím, že má člověk potřebu se s druhými organizovat společnost a překonávat sobectví. Svoboda však není pouze výhodou, ale i závazkem, protože když je člověk skutečně svobodný, plně si uvědomuje všechny svoje závazky k sobě a společnosti. Tyto povinnosti mu však na druhou stranu i pomáhají k naplňování své mravní osobnosti a zdokonalování se. Každý individuální duševní vývoj je však specifický a tudíž pouze svými rozhodnutími a prací může člověk ovlivnit svůj rozvoj.⁸⁰ Kvůli těmto přesvědčením liberálové bojovali proti jakýmkoliv vnější autoritám, které by bránily člověku být pánem svého osudu.⁸¹

⁷⁵ Tamtéž, s. 77-79.

⁷⁶ Tamtéž, s. 103.

⁷⁷ Tamtéž, s. 389-391.

⁷⁸ Garner, Robert, Ferdinand, Peter, Lawson, Stephanie: *Introduction to politics*. 2016, s. 118.

⁷⁹ Heywood, Andrew: *Politologie*, s. 64.

⁸⁰ De Ruggiero, Guido: *Dějiny evropského liberalismu*, s. 391-399.

⁸¹ Krieger, Joel: *Oxfordský slovník světové politiky*. 2000, s. 422.

Sám Ruggiero si však velmi dobře uvědomoval, že jedinci ve společnosti nestačí pouhá svoboda a další lidská práva plynoucí od státu. Pro veřejný život individua je nutné blíže vymezit vztah mezi politickou autoritou a člověkem. Už ve francouzském revolučním prohlášení práv z roku 1789 je podle Ruggiera obsažen základní prvek liberalismu oddělující sféru jedince a státu, tedy požadavek na uznání hranice vnitřního života individua, kterou stát nesmí přestoupit. Když by společnost zasahovala do jedincovy sféry, poškodila by tím sama sebe, protože v jednotlivých osobnostech spočívá základní zdroj její mravní síly. Mezi státem a jedincem je sice potřebná hranice vzájemného nezasahování, ale zároveň je nutné, aby byly obě tyto sféry úzce propojeny, jelikož stát by měl být naplňováním ideálu vytvořeného svými občany. Tím, že společnost svým členům umožní jejich osobní rozvoj, bude v konečném důsledku dosaženo i jejího vlastního vývoje.⁸²

Na krize, vycházející z rozpadu stavovské společnosti a upadání moci církve a dalších institucí určujících dobové veřejné mínění, reagoval svou politickou koncepcí státu přední klasický liberální teoretik John Stuart Mill. Mill jako utilitarista poměřoval morálnost lidského chování a svobodu podle míry užitku, který přináší jedinci i společnosti. Liberální teoretik tak nakonec došel k závěru, že čím více svobody je jedincům dopřáno, tím více bude společnost vynalézavá, produktivní a bohatší. Ve své koncepci navazoval Mill na Benthama, jehož převážně materiálně pojatý utilitarismus, přepracoval a doplnil i dalšími kritérii zohledňujícími vyšší hodnoty.⁸³ Podle Milla by se každý jedinec měl starat o své vlastní dobro a zdraví, jelikož pouze sám člověk ví, co je pro něj nejlepší a jaký život chce žít.⁸⁴

Mill ve svém díle *O svobodě* neřeší otázku, kterou si pokládali filosofové společenských smluv, zda je člověk od přírody dobrý či špatný. Filosof předpokládá, že ani samotné vášně v určitých situacích ovládající člověka, nejsou samy o sobě závadné, protože jsou vlastní jedinci stejně jako jeho přesvědčení. Vášně však začnou negativně ovlivňovat individuum, když je nějakým způsobem umenšeno jeho svědomí.⁸⁵ Jedincův vztah ke společnosti filosof chápe pomocí dvou maxim. Podle prvního pravidla není jedinec vůči společnosti odpovědný, pokud se to týká pouze

⁸² De Ruggiero, Guido: *Dějiny evropského liberalismu*, s. 80-81.

⁸³ Novák, Miroslav a kol.: *Úvod do studia politiky*. 2011, s. 100 -101.

⁸⁴ Mill, John Stuart: *On Liberty*. 2003, s. 83.

⁸⁵ Tamtéž, s. 125.

jeho zájmů. Podle druhé je naopak člověk odpovědný za svoje činy vůči druhým, a společnost může zasáhnout pokud shledá, že je jedince potřeba potrestat nebo naopak ochránit.⁸⁶

Podobně jako Rádl se Mill vymezuje proti krizi ve společnosti, kterou spatřuje v sociální tyranii, tedy přílišném zasahování veřejnosti do záležitostí individua. Veřejné mínění se podle filosofa kvůli svým vlastním zájmům vměšuje do sféry jedince a na základě toho vydává špatná nařízení. Demokracie založená na pojmu self-government, tedy představě, že si lidé vládnu sami a mají nad sebou moc, podle Milla neoznačuje opravdovou situaci ve společnosti, která je ve skutečnosti vedena nejhlasitější a nejvíce aktivní většinou. Jediné řešení, které se nabízí, je vymezení jasné hranice mezi sférou jedince a společností, realizací svobody člověka od státu.⁸⁷ Pokud by mez nebyla určena, je zde vážné nebezpečí, že jedinec zanikne v mase průměrnosti, kterou většina zastupuje.⁸⁸

Podle výše uvedeného liberálního dělení svobody se jedná o její kladný koncept. Mill rozvádí klasické liberální pojetí individua a jedinci kromě jeho vlastní hodnoty nebo odpovědnosti, přisuzuje i úlohu tazání se po pravdě. Na cestě za pravdou se jedinec snaží dosáhnout odpovědi na své otázky a tím dostává základy svých názorů. Mill je přesvědčen o tom, že pravda se vždy skládá z více úhlů a pokud chce jedinec správně poznávat a stavět na svých názorech, musí být ochoten naslouchat všem stranám. Každá pravda, která není vystavena diskusi, se stává dogmatem a ztrácí svůj význam. Aby mohl posoudit její sílu a pravdivost, musí jedinec své subjektivní mínění vystavit veřejné debatě a následné kritice.⁸⁹ Hlavní hodnota diskuse však podle Milla není pouze v rozhodnutí, která ze stran má pravdu, ale v tom, že nezaujatí pozorovatelé jsou schopni se z ní poučit.⁹⁰

Jednou z nutných hranic pro vymezení sféry jedince a společnosti je tak stanovení pravidel pro diskusi. Podle těchto předpisů musí společnost dbát na rovnocennost všech účastníků debaty, nesmí účelově zamlčovat některé její aspekty a musí trestat jakékoli útoky a projevy nesnášenlivosti.⁹¹ S tím souvisí i další

⁸⁶ Tamtéž, s. 156-157.

⁸⁷ Tamtéž, s. 75-76.

⁸⁸ Tamtéž, s. 130.

⁸⁹ Tamtéž, s. 103-106.

⁹⁰ Tamtéž, s. 117.

⁹¹ Tamtéž, s. 119-120.

podmínka, tedy že je nutné stanovit případy, ve kterých jsou zásahy společnosti ve veřejném životě legitimní.

Podle Milla může společnost zasáhnout, pokud brání sebe nebo jiné členy společnosti, jinak jedincům může pouze radit nebo je přesvědčovat o správnosti určitého postupu. V neposlední řadě může aktivně zasahovat, pokud je cílem posun celého státu nebo pokud tím předejde možnému zlu. Společnost by dále měla dbát na to, aby neustále doplňovala zažité zvyky potřebnými nezvyklostmi a novými názory obohacovala staré pravdy, neustále si hlídala svou moc, kterou nad občany vykonává a oslabila nadbytečnou administrativu omezující jedincovu svobodu.⁹²

Pokud tímto způsobem společnost zaručí jedincům svobodu, rozvoj a ochranu, její členové nebudou poškozovat, ale naopak ochraňovat stát a budou mu dobrovolně odevzdávat podíly své práce.⁹³ Když bude ve státě vztah mezi jedincem a společností tímto způsobem vyvážený, bude člověku umožněno, aby plně pochopil smysl svých voleb a nutnost vlastního rozhodnutí, protože podle filosofa má mít každý právo na volbu svého způsobu života. Mill se domnívá, že tímto způsobem se jedinec stane pro společnost hodnotnějším členem, jelikož si najde citlivější vztah k ostatním a svým rozvojem ve výsledku docílí i lepšího stavu společnosti a posunu celého lidstva. Mill si tak ideální společnost představuje jako harmonickou mnohost, ve které spolu všechny složky kooperují a vzájemně se doplňují.⁹⁴

Na základě tohoto názoru je tedy filosof přesvědčen, že každá vláda ve státě spočívá na vlastnostech svých občanů.⁹⁵ Aby mohl posoudit mezi dobrým a špatným občanským zázemím státu, rozlišuje na jedné straně mezi lidmi pasivními, kteří se vyznačují pouze nízkými snahami o materiální panství nad věcmi, a na straně druhé jedinci aktivně pracujícími na sobě a společnosti. Dokud se podle něj lidé nebudou aktivně podílet na státu, nemůže mezi nimi vymizet sobeckost. Pouze vláda, na které participuje co nejvíce jejích členů dokáže plnohodnotně vyhovět všem potřebám různorodé společnosti.⁹⁶ Tím, že jsou lidé příčinliví, bezúhonní, spravedliví apod. umožňují zdokonalení společnosti. Úkolem úspěšného státu by tak mělo být u lidí tyto vlastnosti stimulovat, aby se dosáhlo co největšího pokroku.⁹⁷

⁹² Tamtéž, s. 158-175.

⁹³ Tamtéž, s. 139.

⁹⁴ Tamtéž, s. 122-128.

⁹⁵ Mill, John Stuart: *Considerations on representative government*. 2009, s. 39.

⁹⁶ Tamtéž, s. 82-87.

⁹⁷ Tamtéž, s. 31-39.

3.2. Emanuel Rádl ve vztahu k individualismu, kolektivismu a liberalismu

Filosofové Miroslav Pauza a Dalimír Hajko ve své *Antologii z dějin českého a slovenského filozofického myšlení* řadí Emanuela Rádla mezi autory, kteří v Československu v meziválečném období zdůrazňovali roli individua jako základního stavebního prvku společnosti. Tito individualističtí filosofové, Emanuel Rádl, František Xaver Šalda a Ladislav Klíma, podle autorů zdůrazňovali u jedinců jejich vnitřní velikost a odmítali mechanické pojmání člověka jako pouhého článku většího sociálního agregátu. Člověk dle jejich představ není nikdy spokojený se sebou ani společností, a neustále se svou vlastní prací snaží o zlepšení sebe a prostředí, v němž žije. Protože, podle těchto autorů, jedinec dostatečně chápe svou odpovědnost vůči sobě i státu, je společnost jejich projekcí a měli by ji mít takovou, jakou ji chtějí mít.⁹⁸

Emanuel Rádl ve svém spise *Demokracie a věda* pojem individualismus charakterizuje jako myšlení, které u každého jedince automaticky počítá s jeho osobními právy a odpovědností za sebe. Individualismus je v tomto Rádlově politickém pojetí úzce spojen s demokratickým myšlením, které hlásá rovnost mezi lidmi a spoléhání se pouze na své schopnosti. Demokratismus jako takový je dle filozofa politickým ideálem, podle kterého je společnost řízená všemi rozumnými a svobodnými občany. Filozof přímo tvrdí, že z demokratismu, vedle individualismu, plyne i veřejnost jednání nebo svobodná kritika.⁹⁹

Jak jsem zmínila výše, Rádl byl obráncem demokracie a i když kritizoval její soudobé nedostatky, budoucí Československo viděl jako určitou formu smluvní demokracie. Na těchto definicích proto můžeme vidět, že individualismus je jasně spojen s Rádlovými představami demokracie, a individuum je tak v samotném jádru jeho politických názorů.

Z individualismu však plyne i důležitá metodologická podmínka zkoumání světa. Kdyby se totiž člověk při svém vlastním poznávání pravdy vzdal individualismu, nemohl by rozhodovat o tom, zdali jsou jeho názory správné, a tedy

⁹⁸ Pauza, Miroslav, Hajko, Dalimír a kol.: *Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení*, s. 351-353.

⁹⁹ Rádl, Emanuel: *Demokracie a věda*. 1919, s. 3.

by nemohl vědět, jestli se při bádání vydává správnou cestou.¹⁰⁰ Tímto způsobem je tak individualismus přímo spojen i s Rádlovou metodologií.

Filosofův příklon k individualismu je patrný na jeho vymezování se vůči kolektivismu. Rádlův jedinec totiž odmítá být nahraditelným, nesamostatným a bezejmenným členem davu.¹⁰¹ Podle Josefa Lukla Hromádky se Rádl přímo obával kolektivu a moci, kterou by získal svěřením otázek pravdy, svobody nebo mravnosti do jeho rukou. Filosof totiž neviděl záruku v tom, že by tato síla davu nebyla přetvořena v tyranii, ve které by zaniklo individuum. Jelikož si Rádl toto nebezpečí masovosti uvědomoval, jak později ukáži i na jeho varování před organickým pojetím národa, snažil se upozornit na důležitost práv a svobody individua a zaručit jedinci možnost se za jakékoliv situace vždy spolehnout na své svědomí a odpovědnost. Rádl se domníval, že by každý člověk, vzdělaný či nevzdělaný, bohatý nebo chudý, měl být schopen mluvit o tom, v co věří a co je pro něj důležité.¹⁰²

I když se nyní může zdát, že je Rádlův koncept individua velmi podobný liberalismu, ať už ve zdůraznění hodnoty individua a jeho svědomí nebo v upozornění na nebezpečí davové tyranie, filosof v mnohých ohledech liberalismus kritizoval a mnohdy i zavrhoval. Zároveň se však nedá vyloučit, že Rádl z některých myšlenek a přístupů liberalismu nevycházel, jelikož dílo kupříkladu Milla i Ruggiera velmi dobře znal. Jak jsem zmínila výše v části věnované metodologii, Rádl přistupoval k filosofii i historii tím způsobem, že z nich vybíral myšlenky, které se mu hodily pro popis jeho koncepcí, a ostatní názory, s nimiž nesouhlasil, zavrhoval. Jsem toho názoru, že tímto způsobem filosof přistupoval i k liberalismu a jeho základy rozvíjel optikou specifického vnímání lidského řádu, mravnosti a víry.

Ve své knize *Válka Čechů s Němci* Rádl hovoří o dvojím liberalismu. Liberalismus hospodářský se podle něj začal vytvářet v 17. a 18. století, když se původně reformační myšlenky na samostatnost svědomí proti státu začaly materializovat a zjednodušovat pouze na světské jednotlivcovy zájmy. Rádl kritizuje hospodářský liberalismus kvůli tomu, že bránil pouze ekonomickou a ne mravní a duchovní svobodu jedince.¹⁰³ Filosof Adam Smith podle něj důležité

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 15.

¹⁰¹ Pauza, Miroslav, Hajko, Dajko a kol.: *Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení*, s. 353.

¹⁰² Hromádka, Josef Lukl: *Don Quijote české filosofie*, s. 37-40.

¹⁰³ Rádl, Emanuel: *Válka Čechů s Němci*, s. 139-140.

individualistické pojmy jako pravda nebo poznání nahradil ekonomickými termíny výrobek a produkce. Smith se podle Rádla přestal zabývat jedincem a jeho duchovním rozvojem a všechny tyto tužby minimalizoval na materiální požadavky. Rádl odmítá filosofův názor, že by k lidskému vývoji stačilo pouze zlepšit jeho materiální situaci.¹⁰⁴

Filosof však uznává, že v dějinách neexistoval pouze hospodářský liberalismus a připouští kromě něj i liberalismus duchovní, který vyzdvihuje jedincovo vědomí a svědomí nad státní zájmy. Duchovní liberalismus vysvětluje jako situaci, převážně v Anglii nebo Americe, kde nad fyzickou mocí státu vždy stojí ještě zákon mravní a všechny veřejné otázky nejsou poměřovány pouze politicky, ale nutně i mravně.¹⁰⁵ I přes toto konstatování, že liberalismus není pouze materiální a tedy plytký, však stejně Rádl napříč všemi svými díly liberalismus kritizoval. Martin Šimsa se domnívá, že Rádl ve své kritice liberalismu navazoval na Masarykovy názory, které tento myšlenkový směr označovaly za vnitřně vyprázdněný a příliš relativistický. Masarykovi stejně jako Rádlovi na liberálech vadilo, že hájí všemožná přesvědčení, avšak sami nezastávají žádnou jasnou pozici. Z tohoto důvodu označoval Rádl liberalismus za velmi slabou koncepci a byl toho mínění, že její názorová nevyhraněnost způsobuje moderní anarchismus.¹⁰⁶

Ne tak kritický přístup měl Emanuel Rádl k liberálovi Johnu Stuartu Millovi o kterém hovořil jako o "velmi rozumném anglickém liberálním politikovi".¹⁰⁷ Na Millově filosofii Rádl oceňoval, že jeho individuum není egoistické a filosof klade důraz na aktivní úlohu jedince při poznávání světa. Millova filosofie se podle Rádla nezaobírala vznešenými pravdami nebo posledním smyslem, ale naopak žádala vážně jednat o materiálu, ze kterého různá lidská přesvědčení vychází.¹⁰⁸ Rádl se blíže Millově vztahu individua a společnosti v Dějinách filosofie nevěnoval a můžeme se tedy pouze domnívat, jaké z jeho děl četl a do jaké míry Rádla Mill ovlivnil. Dle mého názoru však lze najít v Millově filosofickém myšlení místa, ve kterých se obě jejich koncepce vzájemně shodují a kde Rádl filosofovu koncepci upravuje a rozvádí podle svých názorů na morálku a lidský řád.

¹⁰⁴ Rádl, Emanuel: *Dějiny filosofie II., Novověk*. 1999, s. 230-231.

¹⁰⁵ Rádl, Emanuel: *O německé revoluci: k politické ideologii sudetských Němců*. 2003, s. 31.

¹⁰⁶ Šimsa, Martin: *Filosof a reforma světa*, s. 11-17.

¹⁰⁷ Rádl, Emanuel: *O německé revoluci*, s. 25.

¹⁰⁸ Rádl, Emanuel: *Dějiny filosofie II., Novověk*, s. 454 - 455.

3.3. Individuum Emanuela Rádla

Již jako biolog začal Emanuel Rádl při popisu světa rozlišovat mezi říší anorganickou, organickou a lidskou civilizací. Anorganická sféra lze sice podle Rádla důkladně popsat pomocí přírodních faktů, tedy určitých zákonitostí a funkcionálních souvislostí, ale nemá žádný smysl ani účel. V podstatě se tedy jedná o chaos bez smyslu a významu. Organický život se již nevyznačuje pouze hmotou jako anorganický, ale i duchovní složkou. Pro jeho popis nestačí pouze mechanická deskripce, ale je třeba se ptát po smyslu a cíli života, který určuje jednání živočichů. Naopak lidská civilizace se vyznačuje hodnotami, idejemi a morálností jakožto vyšším stupněm nad pouhou vitálností organického světa.¹⁰⁹ V dějinách proto podle Rádla můžeme rozlišovat mezi existencí neživé přírody, která se v historii světa projevovala především kumulací jevů, dále evolucí přírodního světa předurčeného k vývoji a nakonec epigenesí lidského života, tedy vývoje na základě lidmi vytvořeného plánu, u kterého nejsou specifikovány jeho jednotlivosti. Projevy lidského jednání podle Rádla nejsou pouze přírodní povahy a v historii je nutné rozlišovat mezi specifickými výsledky lidské práce jako jsou stát, náboženství, kmen nebo národnost.¹¹⁰

Filosof Erazim Kohák v této souvislosti hovoří o Rádlově dvojí typologii řádů. Zatímco pro živočichy je nutností naslouchat vitálnímu řádu, který vymezuje, jak má být příroda uspořádána a je tedy jasně stanovené, co je pro zvíře dobré a co špatné, člověku tento přírodní systém nestačí. Pro jedince naopak existuje vyšší morální řád, ke kterému se upíná rozumem na základě svého vlastního rozhodnutí. Pravda, lež, dobro a zlo v morálním řádu nejsou tak snadno dosažitelné jako v řádu přírodním.¹¹¹ Tento vyšší morální řád je pro lidi výzvou a oni se na základě vlastní svobody rozhodují, zda jej chtějí následovat.¹¹² Děje v lidském světě proto podle Rádla nevycházejí z přírody, ale z norem a hodnot morálního světa.¹¹³ Člověk by měl ke světu kolem sebe přistupovat s laskavostí a pokorou, aby byl schopen pochopit

¹⁰⁹ Löwensteinová, Šimona: *Filosof a moralista Emanuel Rádl*, s. 49-55.

¹¹⁰ Rádl, Emanuel: *Národnost jako vědecký problém*. 1929, s. 13-17.

¹¹¹ Kohák, Erazim: *Filosofie jako program a útěcha*, s. 233.

¹¹² Kohák, Erazim: *Domov a dálava*, s. 187-188.

¹¹³ Šimsa, Martin: *Filosof a reforma světa*, s. 18-19.

principy pravdy a spravedlnosti, a podle těchto hodnot pro dobro světa co nejlépe pracovat.¹¹⁴

Rozum vymezující se vůči vášním má u Rádlova individua dvě zásadní funkce. Nejenže umožňuje nad věcmi kriticky přemýšlet a ověřovat poznatky, ale zároveň zprostředkovává cestu k morálnímu řádu. Tento praktický rozum vychází z činu jedince a problému, který má v úmyslu řešit. Díky rozumu je totiž člověk schopen rozlišovat mezi dobrem a zlem stejně jako mezi pravdou a lží. Tato možnost však s sebou nese i odpovědnost a jedinec musí nést následky za svá přesvědčení. Rádl proto trvá na tom, že každý filosof, který si stojí za svými názory, musí podle těchto hodnot i žít, aby ukázal aplikaci pravdy na praktický život.¹¹⁵ Ve svém dřívějším romantickém období však Rádl tento názor na pravdu nezastával a byl přesvědčen, že důležitější než samotná pravda je to, že v ní její autor věří a je o její správnosti přesvědčen.¹¹⁶ Jak už jsem popsala dříve, po první světové válce a Říjnové revoluci u něj nastává odklon od těchto názorů a pravda pro něj začne mít vyšší mravní hodnotu.

Pravdu Rádl nechápe jako normu, ale její význam spatřuje spíše v jejím hledání a následné realizaci. I když je Rádl přesvědčen, že pravá pravda je pouze jedna, je ve společnosti nutná pluralita názorů, jelikož k pravdě je možné dojít různými způsoby. Pravdu si nikdy nemůžeme přivlastňovat nebo si na ni dělat nárok. Je tedy sice transcendentní, ale za své přesvědčení o ní musíme náležitě bojovat a snažit se ji co nejlépe realizovat v běžném životě, jelikož jediné tak je rozhodnuto o její správnosti. Rádlovo pojetí pravdy je proto dvojí. Jedna pravda je absolutní a druhá je určená subjektivním přesvědčením a dána vztahováním se k první. Ani jedna však nemůže fungovat bez druhé.¹¹⁷ Pravda tedy existuje dříve, než ji lidé popisují a člověk ji nevymýšlí, ale pouze k ní svým myšlením dochází. Nadsmyslová pravda sice vládne životu, ale může být realizována pouze skrze lidské tělo, takže podle filosofa je každý jedinec za její uskutečnění zodpovědný.¹¹⁸

Jak můžeme názorně vidět, Rádlovo pojetí pravdy je v některých ohledech podobné Millovu konceptu. Pro Milla, stejně jako pro Rádla, je důležitá pluralita

¹¹⁴ Hromádka, Josef Lukl: *Don Quijote české filosofie*, s. 159-160.

¹¹⁵ Kohák, Erazim: *Filosofie jako program a útěcha*, s. 234 - 235.

¹¹⁶ Löwensteinová, Šimona: *Filosof a moralista Emanuel Rádl*, s. 23.

¹¹⁷ Šimsa, Martin: *Filosof a reforma světa*, s. 32-34.

¹¹⁸ Hejdánek, Ladislav: Rádlovo (a rádlovské) myšlenkové experimentování. In Hermann, Tomáš, Markoš, Anton (ed.): *Emanuel Rádl - vědec a filosof*. 2004, s. 69.

pravdy a jedincova cesta k ní, avšak se oba odlišují v jejím významu pro jedince a společnost. Zatímco Mill zdůrazňuje hodnotu pravdy v získávání jedincových názorů, nebo v jejím postavení v diskusi, kdy obohacuje dogmata a nabízí poučení pro posluchače, jako Rádl neakcentuje i její morální aspekt. Pokud podle Rádla totiž jedinec směřuje k pravdě, prohlubuje tím hodnotu své existence a žije v souladu s mravním řádem.¹¹⁹ Když jedinec následuje pravdu, ona sama ho následně vede v jeho jednání.¹²⁰ Volba pravdy jako určujícího prvku budoucího života je zároveň i morálním závazkem, protože současně s rozhodnutím jedinec přislíbil, že se zasadí o realizaci pravdy v běžném životě a za vykonávání pravdy svou osobou je tedy zodpovědný.¹²¹

Domnívám se, že by Rádl proto nemohl plně souhlasit s Millovými liberálními maximami týkajícími se jedince. Mill v nich tvrdí, že člověk je ve svých věcech zodpovědný pouze sobě, pokud se to týká jeho záležitostí, ale v okamžiku, kdy se dostává do sféry působení druhých, musí si toho být při svém jednání vědom. Naopak Rádlův jedinec, pokud zaváže svůj život pravdě, je zároveň připoután i k morálnímu řádu. Pravda je v okamžiku, kdy se k ní člověk odkazuje, závazkem. Jelikož je pravda stejná pro všechny, člověk za její vykonávání není zodpovědný jen sobě, ale i celé společnosti, potažmo lidstvu. Toto pojetí pravdy se nápadně blíží Ruggierově výše zmíněné svobodě jako závazku. Italský filosof předpokládá, že skutečně svobodný je jedinec pouze v případě, kdy plně a zodpovědně chápe povinnosti vzhledem k hodnotě své mravní osobnosti. Jak nyní můžeme vidět, pro liberály je svoboda a pro Rádla zase pravda cestou, kterou dochází jedinec k mravnosti. I přes vzájemné zásadní rozdíly je však důležité zdůraznit, že jak liberální teoretici, tak i Rádl, za zásadního původce jakékoli jedincovy cesty ke svému zlepšení považují jeho vlastní aktivitu.

Aspekt aktivity a mravnosti individua je pro Rádla dokonce zásadním kritériem, které určuje hodnotu člověka. Díky aktivitě dle filosofových názorů jedinec realizuje svůj potenciál uvědomělé lidské bytosti. Pokud by podle Rádla individuum přestalo bojovat za svoje názory a přesvědčení, jeho osobnost by neměla

¹¹⁹ Pauza, Miroslav, Hajko, Dajko a kol.: *Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení*, s. 358.

¹²⁰ Šimsa, Martin: *Filosof a reforma světa*, s. 33.

¹²¹ Zouhar, Jan, Gabriel, Jiří, Krob, Josef, Pavlincová, Helena: *Slovník českých filozofů*, s. 480.

takový význam.¹²² Samotná vůle jednat a zkušenost jsou podle filosofky Löwensteinové pro Rádlu základními výchozími body vedoucími k jedincovu rozhodnutí.¹²³ Erazim Kohák označuje Rádlovu filosofii za revoluční v tom, že zdůrazňuje, jak podstatné je udělat z biologického aspektu života vědomou činnost jedinců, kteří mají možnost a sílu změnit stávající poměry ve společnosti.¹²⁴ Bez důvěry v hodnotu svého rozumu by se žádný člověk nemohl domnívat, že je schopen svou prací zdolat obtíže a učinit změnu ve společnosti.¹²⁵ Sám Rádl ve svém spise *O naší nynější filosofii* uvádí, že pokud by jedinec zastával mravní ležérnost nebo pasivitu vzhledem k problémům, zároveň by totiž připustil i skepsi vůči vlastnímu rozumu. Podle Rádlu je proto nutné aktivně se podílet na kritice stávajících poměrů a do budoucna vytvářet programy toho, jaké by měly věci veřejné být. Jedině rozumem mají být budoucí věci zdůvodňovány, aby byly jasně vysvětleny a následně i široce pochopeny.¹²⁶

V knize *Západ a východ* se Rádl ostře staví proti pozitivistickým a romantickým koncepcím, které jedincovu roli při poznávání vidí pouze v pasivním pozorování a popisování jevů v jeho okolí. Filosof je přesvědčen o tom, že na základě objektivismu a nezaujatého pozorování jedinec nikdy nemůže být schopen ve skutečném životě najít chyby, které je potřeba opravit.¹²⁷ Vzhledem k samotným předmětům zkoumání byl Rádl, podle historika Jiřího Křesťana, proti schematickému odsuzování nebo schvalování a na všech věcech se snažil vidět jejich pozitivní i negativní stránky. Křesťan dále konstatuje, že dle jeho názoru nebyl filosof ke všem teoretikům zcela spravedlivý, avšak na druhé straně vyzdvihuje Rádlovu obranu slabších a méně zvýhodněných skupin společnosti.¹²⁸

Ve vztahu jedince ke společnosti Rádl, podobně jako liberálové, rozlišuje mezi dvěma druhy svobody: svobodou pod zákonem a svobodou přírodní. Svoboda pod zákonem označuje stav, kdy je člověk členem nějakého společenství a je tedy vázán jejími pravidly. Člověk je svobodný ve svém rozhodování, ale pouze do té míry, pokud neporušuje její zákony. Tato svoboda je však spojena i s povinnostmi

¹²² Hromádka, Josef Lukl: *Don Quijote české filosofie*, s. 78.

¹²³ Löwensteinová, Šimona: *Filosof a moralista Emanuel Rádl*, s. 60.

¹²⁴ Kohák, Erazim, Trnka, Jakub: *Hledání české filosofie: soubor studií*. 2012, s. 18.

¹²⁵ Rádl, Emanuel: *Demokracie a věda*, s. 8.

¹²⁶ Rádl, Emanuel: *O naší nynější filosofii*, s. 37-38.

¹²⁷ Rádl, Emanuel: *Západ a Východ*, s. 4-5.

¹²⁸ Křesťan, Jiří: Politik a politický publicist Emanuel Rádl a ohlas jeho názorů v meziválečném Československu, s. 643-644.

vůči sobě a celku, které jedinec musí dodržovat. Oproti tomu svoboda přírodní, podobná svobodě záporné, je určitá představa člověka nevázaného žádnou autoritou nebo vnějšími zákony. Člověk se tedy v tomto případě rozhoduje pouze podle vlastního rozumu a tradice. Ani svoboda přírodní ani pod zákonem však Rádlovi nestačí a požaduje, aby měl člověk závazky nejen ke státu, ale i hodnotám cti, pravdy a spravedlnosti.¹²⁹ Liberálové si pod kladnou svobodou představují možnost jedince se za pomoci svého svědomí rozhodovat a aktivně určovat vlastní život. Rádl podobně považuje svého ideálního, ušlechtilého člověka za spoutaného hodnotami a sloužícího nejen politickým ale i vyšším morálním zákonům, podle kterých určuje svůj životní úkol.

Filosof se domníval, že za všemi živými organismy je určitá příčina, která není z tohoto světa, ale zároveň každé bytosti určuje, podle čeho se má řídit. Neživé hmotě a živočichům stanovuje podobně jako přírodní řád, tedy také bez jejich přímé aktivní účasti, smysl jejich života. Pro člověka je však tato příčina morální výzvou, jak formuluje filosof Ladislav Hejdánek: “aby se stalo to pravé”.¹³⁰ Zatímco John Stuart Mill předpokládá, že cílem jedincova života je rozvinout jeho individuální vlohy a být součástí harmonické mnohosti, Rádl člověku ukládá poněkud složitější úkol. Podle filosofa Martina Šimsy Rádlovo individuum ze světa vychází a zároveň v něm hledá svůj úkol. Pouhá pasivní role pozorovatele pro člověka nestačí, protože by měl na základě svého úkolu reformovat svět.¹³¹

Domnívám se proto, že jedincovu životní cestu lze popsat následujícím způsobem. Ze všeho nejdříve si jedinec jako svobodný subjekt rozumovým poznáním uvědomí svou pozici a stane se aktivním členem společnosti. Poté, co si tímto způsobem individuum ujasní své místo, může na základě vlastního přesvědčení a kolektivně vytvořených programů reformovat stávající poměry a tvořit budoucnost.

Základem demokratické společnosti, jejíž ideál Rádl tak vytrvale bránil, má být po vzoru středověkého rytíře, tedy jedince silného a sloužícího slabým, člověk sebevědomý, rozumný a statečný, který je schopný se obětovat pro ostatní členy společnosti.¹³² Tento rytířský ideál byl podle filosofa bytostně individualistický a

¹²⁹ Rádl, Emanuel: *O německé revoluci*, s. 34-35.

¹³⁰ Hejdánek, Ladislav: *Rádlovo (a rádlovské) myšlenkové experimentování*, s. 72.

¹³¹ Šimsa, Martin: *Filosof a reforma světa*, s. 63-64.

¹³² Rádl, Emanuel: *Dějiny filosofie II., Novověk*, s. 209.

slučoval v sobě jak lojalitu k panovníkovi tak i oddanost Bohu.¹³³ Moderním demokratem je proto pouze aktivní a svobodné individuum, které se nebojí podobně jako středověký rytíř jednat a sloužit zákonům vyšším než jsou jeho osobní zájmy.¹³⁴

Rádl tedy předpokládá, že každý člověk je ve své podstatě dobrý, jinak by nemohla moderní demokratická společnost postavená na těchto jedincích vůbec existovat.¹³⁵ Vycházejí z této premisy, Rádl ve svých textech apeluje na každého člověka, aby vlastním úsilím pochopil podstatu gentlemanství. Jedinec by se měl v ideálním případě zamyslet nad svým programem, vcítit se do pocitů druhých a pochopit odpovědnost za osud sebe i ostatních členů společnosti.¹³⁶

Pro Rádlova jedince je svět místem, kde může člověk ukázat sílu své víry ve spravedlnost a pravdu.¹³⁷ Hlavním úkolem demokrata ve společnosti je podle rytířského a gentlemanského vzoru bránit všechny slabé jedince ve společnosti a umožnit jim žít stejně nezávislý a svobodný život.¹³⁸ Podle teologa Josefa Lukla Hromádky samotný Rádl žil v souladu s tímto donkichotstvím a jeho texty bylo tedy možné najít všude, kde se dělo příkoří nebo bylo nutné se zastat pravdy¹³⁹

¹³³ Rádl, Emanuel: *O německé revoluci*, s. 42.

¹³⁴ Rádl, Emanuel: *Dějiny filosofie II., Novověk*, s. 209.

¹³⁵ Rádl, Emanuel: *Demokracie a věda*, s. 3.

¹³⁶ Křesťan, Jiří: Politik a politický publicista Emanuel Rádl a ohlas jeho názorů v meziválečném Československu, s. 643.

¹³⁷ Rádl, Emanuel: *O německé revoluci*, s. 74.

¹³⁸ Rádl, Emanuel: *Demokracie a věda*, s. 17.

¹³⁹ Hromádka, Josef Lukl: *Don Quijote české filosofie*, s. 23.

4. Rádlovo individuum mezi česko-německým potýkáním

Zásadní motiv knihy *Válka Čechů s Němci*, národnostní otázka, byla podle Rádla ve své době podobně závažným problémem jako reformace o tři století dříve. Rádl byl nespokojený se stávajícími poměry v Evropě a domníval se, že válka ani následná mírová konference ve Versailles nedokázaly vyřešit stále přetrvávající kulturní problémy uvnitř států. Tyto poválečné mírové smlouvy měly podle něj dva významné nedostatky. Jednak byly podle Rádla příliš obecné, takže nedokázaly zohlednit specifické problémy různých států. Druhý nedostatek viděl filosof v jejich povaze. Rádl se domníval, že smlouvy sice dostatečně bránily individuální práva jednotlivých příslušníků menšin, ale tím zároveň způsobily nedostatečnou ochranu národních kolektivů. Aby byl problém s národnostními skupinami v Evropě jednou pro vždy vyřešen, podle Rádla bylo potřeba zaručit práva přímo celým národnostním kolektivům. Rádl nesouhlasil s československým většinovým míněním a byl nespokojený s tím, jak nedostatečně bylo v nové republice s Němci o jejich právech a společném soužití v rámci státu jednáno. Nesvoboda národů byla podle Rádla sice závažnější ve východní Evropě, avšak to neznamenalo, že má československá veřejnost zůstat v této otázce i nadále pasivní. Filosof se totiž domníval, že vyřešení situace v Československu by případně mohlo ostatním státům Evropy sloužit jako příklad. Zatímco někteří autoři se snažili vykreslovat česko-německé zápolení jako boj končící až teprve rozdrčením jedné ze stran, Rádl, podle svých vlastních slov, naopak nabízel politickou „filosofii míru“.¹⁴⁰

Historik Tomáš Hermann je přesvědčen, že pravděpodobně nejznámější Rádlova kniha, *Válka Čechů s Němci*, byla napsána ne kvůli vědeckému či metodologickému zájmu, ale naopak z obavy o budoucnost Československého státu.¹⁴¹ Americký historik Chad Bryant ve své knize *Praha v Černém* příhodně uvádí, že po rozdělení Rakouska Uherska nebylo Československo jedinou zemí bývalé monarchie, před kterou po válce stála otázka jak se vypořádat s problematikou menšin.¹⁴² V nově vytvořeném státě patřila mezi národnostní menšiny asi 1/3 všech občanů a podle sčítání z roku 1921 se podle mateřské řeči za

¹⁴⁰ Rádl, Emanuel: *Válka Čechů s Němci*, s. 7-14.

¹⁴¹ Hermann, Tomáš: *Emanuel Rádl a české dějepisectví*, s. 137.

¹⁴² Bryant, Chad Carl: *Praha v černém: nacistická vláda a český nacionalismus*, 2012. s. 27

Němce považovalo přibližně 30,66% obyvatel. Ostatní příslušníci menšin, především Poláci a Maďaři, byli zastoupeni přibližně 2% z celkového obyvatelstva Československa.¹⁴³

Rádl si zřetelně uvědomoval, jaký problém představuje soužití českého a německého národa a právě kvůli vysokému podílu Němců na celkovém československém obyvatelstvu trval na nutnosti jejich smíření. Českou historii, jak jsem zmínila výše, pojímal odlišně od svých současníků a snažil se vyzdvihnout historicko-kulturní význam německé menšiny žijící na našem území.¹⁴⁴ Filosof si podle Koháka pokládal otázku po oprávněnosti existence Československého státu a dosavadní nacionalistický výklad, vysvětlující stát jako výsledek přírodní danosti, mu připadal nedostatečný. Rádl navazoval na Masarykovu koncepci demokratického státu, který by měl být výsledkem přání jeho občanů, a rozvíjel ji ve vlastní představu společnosti stojící na morálním základě a podpoře všech svých občanů bez rozdílu nacionality.¹⁴⁵ Rádlovi připadaly příliš pozemské materiální, politické a národohospodářské spory a místo nich se chtěl zabírat složitějšími a podle něj závažnějšími problémy metafyzických pravd a lidských přesvědčení.¹⁴⁶

Emanuel Rádl však nepředpokládal, že by bylo možné situaci vyřešit pouze v parlamentu nebo větším podílem Němců na politické moci. Jistá míra účasti Němců na vládě v zemi byl podle filosofa sice vstřícný krok, avšak pouze tento ústupek ze strany Čechů nestačil, protože se podle něj jednalo pouze o dočasné příměří. Řešení naopak spatřoval ve vědě a literatuře, které by měly provádět systematickou analýzu problematických otázek a tím docílit změny názorů ve společnosti. Nejdříve podle Rádla mělo být proměněno a opraveno veřejné mínění, aby následně tyto záležitosti mohly být už jen manifestačně schváleny v parlamentu.¹⁴⁷

Rádl se stavěl i proti pacifistům, na kterých kritizoval především jejich internacionalitu. Za mír by mělo být bojováno mezi obyvateli vlastní země a pak teprve za hranicemi, protože jiným způsobem nemůže být podle Rádla pokoj v zemi

¹⁴³ Kučera, Milan: Obyvatelstvo českých zemí ve 20. století. In Fialová, Ludmila, Horská, Pavla, Maur, Eduard, Musil, Jiří, Stloukal, Milan: *Dějiny obyvatelstva českých zemí*. 1996, s. 316.

¹⁴⁴ Pauza, Miroslav, Hajko, Dajko a kol.: *Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení*, s. 359.

¹⁴⁵ Kohák, Erazim: *Domov a dálava*, s. 191-196.

¹⁴⁶ Rádl, Emanuel: *Válka Čechů s Němci*, s. 7.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 9.

ustanovován a následně dále rozšiřován. Podle filosofa nebylo možné ukončit národnostní konflikt v Československu, pokud si každý jedinec neuvědomí, že musí začít právě u sebe. Rádl je totiž přesvědčen, že nesnášenlivost je hluboko zakořeněna v každém člověku. Nejdříve je proto potřeba upustit od pouhého povrchního pohlížení na spor, uvědomit si, že pravda nebo spravedlnost může poškodit naše vlastní zájmy a následně otevřít svou mysl zkušenosti. Rádl, podle vlastních slov, napsal Válku především kvůli tomu, aby se každý její čtenář zamyslel nad filosofovými argumenty, porovnal je se svým chápáním situace v Československu a následně pochopil svou odpovědnost za budoucnost státu.¹⁴⁸ Jak ukázu v následující části, stát jako morální projekt je podle Rádla třeba začít rozvíjet právě v lidských myslích a následně jej teprve rozšiřovat do veřejného mínění a společně tvořit program pro změnu společnosti.

Před samotným rozbořem knihy Válka Čechů s Němci je podstatné připomenout, že při tázání se po ideálním uspořádání Československé společnosti, jako možnou formu vlády filosof připouštěl pouze demokracii. To je dáno především skutečností, že si Rádl sám za svůj cíl vytyčil bránit a obhajovat demokracii. Pro Československo si nedokázal a ani nechtěl představit jiné státní zřízení, protože by případně mohlo způsobit zánik hodnoty individua ve společnosti. Jeho koncept ideálního jedince, gentlemana, je totiž taktéž možný pouze v demokracii.

4.1. Vymezení krize

Pomocí Rádlovy metodologie vymezení jsoucna a toho co by mělo být, kterou charakterizuje Löwensteinová, je možné ve Válce Čechů s Němci naléznout tři zásadní body filosofovy kritiky československé společnosti a jím navrhované možnosti řešení. Rádlovy argumenty jsem pro zjednodušení shrnula do tří krizí (krize v podmanění ducha politice, krize demokracie a krize národního pojetí v Československu), které se vzájemně prolínají a vytvářejí tak filosofův ucelený pohled na problémy ve společnosti.

U všech krizí je možné si povšimnout, že filosof řeší podobný problém jako John Stuart Mill, tedy konflikt mezi individuem a společností. Zatímco liberálovi vadí především nesvoboda individua v prohlašování vlastních názorů a pravd, jeho

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 9-11.

svázanost veřejným míněním a vměšování se společnosti do vnitřních záležitostí jedince, Rádl upozorňuje kromě toho i na skutečnost, že stát, kvůli hodnotám na kterých je postaven, brání jedinci i v realizaci jeho mravního potenciálu.

4.1.1. Krize v podmanění ducha politiky

Již ve spise *Krise inteligence* z roku 1923 se objevují Rádlovy první kritiky dobového pojetí filosofie a politiky. Filosof uvádí, že se celosvětová inteligence ocitla především vlivem pozitivismu, marxismu a pragmatismu v intelektuální krizi. Tímto zmaterializováním filosofických otázek a obratem k všednímu životu inteligence dopustila stav, kdy začala být společnost vedena hlavně politiky. Díky této situaci se podle Rádla pod heslem “vše pro národ a vše pro stát” začaly politické ideály podmiňovat přání národů a států. V Československu se tak inteligence podvolila službě těmto dvěma entitám, většinovému československému národu a ideálu jednotného národního státu. Ve snaze jim vyhovět se intelektuálové podle Rádla pustili do nepřiměřené kritiky církve nebo se začali zastávat některých specifických výkladů českých dějin upozorňujících na historické nepřátelství Němců vůči Čechům. Podle Rádla však inteligence nesmí tímto způsobem sloužit politice, jelikož tím ztrácí svou důležitou pozici ve společnosti.¹⁴⁹

Tato krize inteligence se dle mínění filosofa postupně přenáší i do veřejného života a projevuje se obzvláště na přílišné víře ve stát. Rádl uvádí, že v moderní společnosti se stala velmi vlivnou teze, že “stát má být a že se máme oň starat”, ale nikdo se nepozastavuje nad tím, jestli vůbec stát, jako organizovaný projev společnosti, stojí za tento nadměrný zájem. Příčinou je podle Rádla skutečnost, že lidé přestali věřit sami v sebe, potažmo náboženské hodnoty, a veřejný život se pro ně stal podstatnější než jejich vnitřní. Místo toho, aby si lidé stáli za pravdou vlastního svědomí a od toho odvíjeli své jednání, nechávají se ovládat mechanickou silou společnosti. Rádl kategoricky odmítá spojování jeho myšlenek s anarchismem,¹⁵⁰ jelikož si nepřeje úplný zánik státu, ale pouze upozorňuje na skutečnost, že by měla organizace společnosti vycházet od jedinců, jejich tužeb a práce.

¹⁴⁹ Rádl, Emanuel: *Krise inteligence*. 1928, s. 3-12.

¹⁵⁰ Rádl, Emanuel: *Válka Čechů s Němci*, s. 114-116.

Podle amerického historika Bruce R. Berglunda Rádl svou kritikou přílišného zájmu o politiku a stát ukazoval na překroucení Masarykových principů československými úředníky, kteří v praxi dezinterpretovali a následně chybně realizovali presidentovy ideály s nimiž zakládal republiku.¹⁵¹

Za další možné původce této krize označuje Rádl některé politické teoretiky, kteří zastávají mínění, že politické rozhodnutí není potřeba vysvětlovat a stačí jej pouze provést. Za jednoho ze zástupců tohoto názoru označuje Rádl Carla Smitha, který podle něj politiku definuje jako obor nezávislý na morálce nebo estetice omezující lidské vztahy na pouhé přátelství či nepřátelství. Filosof s tímto názorem zásadně nesouhlasí a domnívá se, že je potřeba politické jednání zdůvodňovat praktickými, morálními a rozumnými argumenty.¹⁵²

Krize se konkrétně u jedinců projevuje především tak, že upadla jejich víra ve vládu ducha nad hmotou. Politika však dle Rádla nikdy nemůže nahradit vládu ducha a naopak společně se státem musí sloužit zájmům duchovním a mravním. Pod těmi si Rádl představuje především náboženské, filosofické, vědecké nebo literární hodnoty a přesvědčení, které zastávají jedinci. A právě proto pouze individuum může ze svého nitra začít řešit tuto krizi¹⁵³ tak, že se jeho nitro a svědomí opět stane důležitější než materiální zájmy politické.

4.1.2. Krize demokracie

Na tento konflikt ducha a politiky přímo navazuje Rádlovo tázání se po ideálním společenském uspořádání. Jak jsem již zmínila, filosof pro svůj výklad nepřipouští jiné státní zřízení než demokracii. Samotný pojem demokracie, však sám chápe, podle dichotomie charakterizované Löwensteinovou, dvojím způsobem, tedy na jedné straně coby státní zřízení, jsoucno, a na straně druhé jako ideál demokratismu, kterého by se společnost měla snažit dosáhnout.

Jsoucí demokracii Rádl popisuje pomocí definice Jamese Bryce jako vládu lidu nebo formu vlády, kdy moc nepřísluší pouze určité skupině nebo třídě, ale všem občanům ve státě. Rádl je kritický k takto širokému pojetí demokracie jako lidovlády

¹⁵¹ Berglund, Bruce R.: *Castle and cathedral in modern Prague*. s. 10.

¹⁵² Rádl, Emanuel: *O německé revoluci*, s. 29.

¹⁵³ Rádl, Emanuel: *Krise inteligence*, s. 35-37.

a upozorňuje na možné zneužití konceptu ideologiemi fašismu nebo komunismu.¹⁵⁴ Lidovláda podle filosofa spočívá v tom, že každý jedinec na základě většinového hlasování projeví svůj osobní zájem a výsledek vzniklý souhrnem hlasování je automaticky označen za správný. Tímto způsobem prováděná demokracie je však pro Rádla ve svém důsledku chybná, protože nezahrnuje vyšší hodnoty civilizace.¹⁵⁵

Demokratismus je, oproti demokracii, ideálem, představou, jak by měla společnost fungovat, aby byla svobodná a rovná. Jedná se tedy o ideál politického uspořádání, ve kterém se o řízení společnosti dělí všichni její svobodní a rozumní členové. Tento předobraz Rádl vlastními slovy označuje jako království, které sice nemá původu v tomto světě, ale jeho realizace je pro nás nutností. Demokratismus je tedy následně v praxi naplňován jak zlepšováním blahobytu, tak i vyrovnáváním vzájemných rozdílů mezi lidmi. Pokud je dosaženo rovnosti mezi jedinci, člověk se v tomto ideálním případě spoléhá pouze na své přirozené schopnosti a nepřipouští jakékoli výsady, které by jej zvýhodňovaly. Tyto myšlenky o individualitě a rovnosti, které původně vznikly z reformace církve, se podle Rádla následně dále šířily do politiky pouze díky práci takzvaných "šlechticů duše". Jednalo se o společensky privilegované jedince, kteří bojovali za zlepšení podmínek života níže postavených a zasazovali se o odstranění předsudků vůči nim.¹⁵⁶

Jak je nyní jasně patrné, v odporu protestantů proti církvi Rádl podobně jako liberálové spatřoval zásadní prvek historického politického obratu k individu, na který podle Ruggiera následně navazovali i teoretici společenských smluv. Podle Rádlova výkladu je právě jedinec, šlechtic duše, tou postavou, která v historii pomáhala méně zvýhodněným jedincům dosahovat lepších životní úrovně. Na třech typech demokracie (organickém, většinovém a smluvním), proto Rádl zkoumá, do jaké míry se projevuje podmanění jedincova individuálního života společnosti, tedy jak je ve státě člověk svobodný, může rozvíjet svoje vlohy, případně i do jaké míry je mu umožněno zasazovat se o zlepšení života druhých.

Organické demokracie, vycházející především z filosofie německých romantiků G. W. Hegela, J. G. Fichte a J. G. Herdera, jsou podle Rádla takové společnosti, ve kterých si jedinec neuvědomil, že má možnost být pánem svého vlastního osudu. V tomto pojetí je role jedince a jeho možnost svobodně se

¹⁵⁴ Rádl, Emanuel: *Válka Čechů s Němci*, s. 114.

¹⁵⁵ Rádl, Emanuel: *O německé revoluci*, s. 38.

¹⁵⁶ Rádl, Emanuel: *Demokracie a věda*, s. 3-4.

rozhodovat velmi malá. Rádl přímo označuje jedince za jakéhosi „otroka“ státu, který nemá skoro žádný vliv. Stát je oproti tomu absolutní autoritou nesoucí veškeré hodnoty dané společnosti. City pokrevností, tradice, vlastenecké vědomí a další podvědomé emoce jsou hybateli společnosti a jejího historického i budoucího vývoje. Obyvatelé státu jsou bráni jako masa, organismus nebo přímo přírodní moc, skrze kterou hodnoty a síly národa potažmo státu promlouvají. Cílem jedincova života je podvolit se této síle a konat v jejích intencích.¹⁵⁷

Rádl nevysvětluje, proč by i takové uspořádání státu mělo splňovat základní znak demokracie, tedy svobodnou a rovnou participaci všech občanů na státu. Můžeme se proto pouze domnívat, že je tento princip zaručen, avšak jedinec si při participaci zároveň musí být vědom toho, že je členem daného mýtického společenství a jeho zájmu musí přizpůsobovat své rozhodování. Tento názor je však pouze mým odhadem, jak tuto koncepci filosof zamýšlel.

Je však důležité zdůraznit, že Rádl ve Válce Čechů s Němci společně s výkladem tohoto typu demokracie apeluje na své čtenáře, aby byli citliví na organickou politiku ospravedlňující své zájmy lidovým přesvědčením či potřebami státu. Podle filosofa se sice může jednat o upřímně míněná slova, avšak nebezpečí spočívá v tom, že o „rozumnosti, mravnosti a praktičnosti“ musí v demokracii vždy rozhodovat pouze sám jedinec a politické názory ve společnosti mají být na základě individuálního přesvědčení teprve následně poměřovány. Organické teorie však dle Rádla tento individuální soud velmi často odmítají a hovoří o tom, že jedinec nemá právo posuzovat, co stát činí správně a co špatně.¹⁵⁸ Fašismus i německý nacionalismus řadí filosof pod organické představy společnosti a jak ve Válce, tak i v navazujícím spise *O německé revoluci*, před oběma ideologiemi varuje. Tato skutečnost tak svědčí o tom, jak byla Rádlova nevyslyšená slova ve své době aktuální a nadčasová.

Ve většinovém pojetí demokracie již neexistuje tak silné pnutí mezi individuem a státem, jelikož je lid pojmán atomisticky jako soubor jednotlivců, kteří jsou si rovni. Jejich rovnocenné hlasy se navzájem sčítají a výsledná názorová většina vytváří závaznou autoritu, společnou vůli státu. Tento systém již na první pohled nese prvky demokracie, protože dává možnost jedinci se svobodně bez

¹⁵⁷ Rádl, Emanuel: *Válka Čechů s Němci*, s. 117-121.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 123.

ovlivnění rozhodnout, avšak má dle Rádla dva důležité nedostatky. První nedokonalostí je skutečnost, že není možné žádnými prostředky zjistit, aby byla většina spravedlivá a schopná nestrannost do budoucna zaručit. Podle Rádla tak není většinová demokracie založena na spravedlnosti, ale moci většiny. Většina zároveň nezohledňuje vrozené rozdíly mezi jedinci a nepřipouští privilegování znevýhodněných. Rádl proto konstatuje, že ve výsledku dochází ke stejné situaci jako u demokracie organické, tedy že se jedinec vždy musí podvolit názorům s nimiž nemusí úplně souhlasit. Zatímco by měla ve společnosti vždy vítězit pravda, dominuje názor kvantitativní majority.¹⁵⁹ Pravda ve společnosti však nemůže být získána pouhým hlasováním mezi různými alternativami, ale musí se pro její odhalení pracovat a aktivně ji hledat.¹⁶⁰

Podobně aspekt většinového názoru ve společnosti kritizuje i Mill, který se především staví proti zasahování společnosti do sféry přesvědčení jedinců, z něhož plyne i následné vydávání špatných rozhodnutí. Zatímco však Mill požaduje jasné vymezení sféry jedince a státu pomocí vymezených pravidel a hranic, Rádl požaduje od jednotlivých občanů především jejich vlastní aktivní spolupráci, seberealizaci a pomáhání druhým.

Při formulování svého posledního konceptu, smluvní demokracie, Rádl patrně vycházel z konceptu společenských smluv teoretiků Thomase Hobbesa, Johna Locka a Jeana Jacquese Rousseau. Samotný pojem „společenská smlouva“ označuje metaforu vysvětlující založení státního společenství na základě smlouvy mezi jedinci.¹⁶¹ Jde v podstatě vždy o dohodu mezi svobodnými individui, kteří se jednak rozhodli ze své vůle přerušit setrvávání v přirozeném anarchickém stavu bez pravidel, ale také každý s každým uzavřel kontrakt. Tato smlouva sama v sobě definuje jak má nově vzniklé společenství vypadat a zároveň každého zavazuje k jejímu plnění a vzájemným povinnostem. Podmínkami pro setrvání ve společenství je vzdání se části svých práv a svobody suverénovi a zavázání každého jedince k tomu, že bude autoritě poslušný. Nejde však o delegování práv na cizí entitu, protože uzavřením smlouvy každého s každým, aby se jedinci podřizují společně vytvořené autoritě vycházející z nich. Vzájemným souhlasem jsou

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 128-131.

¹⁶⁰ Šimsa, Martin: *Filosof a reforma světa*, s. 17.

¹⁶¹ Naxera, Vladimír, Stulík, Ondřej a kol.: *Teorie společenských smluv: analýza vybraných novověkých konceptů*. 2013, s. 5.

zhotoveny nejen zákony, ale i mechanismus jejich vymáhání.¹⁶² Smlouva sice nese závazek ve vztahu ke společenství, ale za ústupky a pokoření lidem ze společného soužití plynou i positiva jako vnesení řádu do společenství díky podřízenosti zákonům nebo zaručení bezpečí vlastní osoby či vlastnictví.¹⁶³

Každý z výše zmíněných filosofů pojímá svou společenskou smlouvu jinak, avšak společným základem je snaha o legitimizaci politické autority na základě individuálního a racionálního rozhodnutí vstoupit a následně se podílet na fungování společenství. Všichni mají rovněž společné, že chtějí vysvětlit smysl a důležitost existence společnosti a nutnost akceptování svrchovanosti rozumnými lidmi na základě srovnávání přírodního a následně nově utvořeného politického stavu. Čím se však odlišují, je podoba suveréna a postavení člověka v takto vytvořené společnosti.¹⁶⁴

Pro Thomase Hobbesa je vstup do společnosti dán strachem ze smrti, jelikož přirozený stav předcházející organizovanou společnost je nikdy nekončící válkou mezi jedinci.¹⁶⁵ Souhlasem se smlouvou sice musí být jedinec poslušný suverénnímu panovníkovi,¹⁶⁶ kterému byla moc společností pouze propůjčena¹⁶⁷, ale zároveň získává i mnohé výhody. Člověk totiž teprve ve společnosti může pochopit mravy jakožto kvality lidstva, které se týkají míru a jednoty společenského života. Podobně jako Rádl si Hobbes představoval, že blaženosti je možné dosáhnout pouze nikdy nekončícím snažením.¹⁶⁸ Díky mravním a dalším legislativním omezením může jedinec naplňovat svoje přání a zároveň být ochráněn před nejistotou válečného stavu.¹⁶⁹

Locke nesouhlasil s Hobbesovým pojetím přirozeného stavu jako války všech proti všem, ale i přesto se domníval, že je smlouva důležitým dokumentem, který zaručí jedincům jednak ochranu před chaosem msty, ale i nárok na vlastní tělo a plody své práce.¹⁷⁰ Člověk při vstupu do společnosti sice podobně jako u Hobbesa odevzdá velkou část své neomezené svobody, jako například možnost trestat druhé

¹⁶² Duignan, Brian: Social contract. *Encyclopædia Britannica* [online].

¹⁶³ Naxera, Vladimír, Stulík, Ondřej a kol.: *Teorie společenských smluv*, s. 5.

¹⁶⁴ Duignan, Brian: Social contract. *Encyclopædia Britannica* [online].

¹⁶⁵ Hobbes, Thomas: *Leviathan*. 1985, s. 185-188.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 314-315.

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 249.

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 160-161.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 263-264.

¹⁷⁰ Locke, John: *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, s. 102-111.

za jejich činy, ale tím, že tuto činnost bude vykonávat jejich společná autorita, nakonec dojde k většímu utužení vztahů ve společnosti.¹⁷¹ Organizovanost seskupení mu tak přináší nejen pocit bezpečí, ale i výhody plynoucí ze vzájemného soužití s druhými lidmi.¹⁷²

Francouzský osvícenský filosof Rousseau se sice ptá na stejnou otázku, tedy jak by měla vypadat ideální legitimní společnost, avšak na rozdíl od Rádla předpokládá pouze proměnu stávajících zákonů a nikoli zdokonalení jedinců.¹⁷³ Další odlišnost je hned při vstupu do společnosti, kdy každý jedinec dává společnosti svou moc, aby se mohl stát nedělitelnou částí celku, který je řízen obecnou vůlí.¹⁷⁴ V přirozeném stavu měli jedinci odlišné zájmy, avšak tím, že dali souhlas s vytvořením společnosti se museli shodnout na základních sjednocujících prvcích. Díky těmto společným lidským zájmům byla vytvořena nedělitelná obecná vůle pouze vykonávaná svrchovanou mocí.¹⁷⁵ Vstupem do společnosti tak Rousseauův jedinec jedinež získává a pokud bude dobře pracovat pro společnost, ve výsledku zlepšují i svou vlastní životní situaci.¹⁷⁶

I přesto, že právě tento prvek práce pro dobro společnosti je u Rádla i Rousseau velmi podobný, prvorepublikový filosof se vůči této koncepci obecné vůle významně vymezuje. Rádl se domnívá, že obecná vůle místo aby jedince obohacovala jej v konečném důsledku plně pohlcuje. Vůči Hobbesovi je Rádl již méně kritický. Ačkoli zavrhuje jeho názor na absolutní poslušnost politické autoritě, i přesto jej však označuje za teoretika demokracie.¹⁷⁷ O Lockovi hovoří Rádl jako o mluvčím liberalismu a předchůdci demokracie, ale zároveň jej označuje za autora kapitalistického názoru na společnost. Podle Rádla právě Locke přispěl k modernímu přílišnému příklonu k materialismu a skutečnosti, že lidé přestali věřit v hodnotu své duše nad tělem.¹⁷⁸

Není tedy přesně jasné z myšlenek kterého filosofa Rádl při formulování své koncepce smluvního pojetí společnosti nejvíce vycházel, ale v zásadních rysech se shoduje s výše zmíněnou obecnou charakteristikou konceptu společenských smluv.

¹⁷¹ Tamtéž, s. 136-137.

¹⁷² Tamtéž, s. 156.

¹⁷³ Rousseau, Jean Jacques: *Discourse on Political Economy and The Social Contract*. 1994, s. 45.

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 55.

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 63-64.

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 68-70.

¹⁷⁷ Rádl, Emanuel: *Dějiny filosofie II., Novověk*, s. 247.

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 134-136.

V Rádlově smluvní demokracii není stát ani lid pro jedince a priori stanovenou autoritou a vláda lidu je pouze forma panování k dosažení plošné spravedlnosti. Jedinci je umožněno, aby byl samostatnou a svobodnou jednotkou, která se ve společnosti řídí podle jasně stanovených norem, protože chápe jejich nutnost pro fungování státu. V tomto ideálním stavu se tak jedinci sami vzájemně dohodli na tom, jak budou stát do budoucna organizovat, aby naplňoval jejich potřeby. Státní zřízení má proto sloužit jako nástroj proti chaosu, který by se při jeho absenci vytvořil.¹⁷⁹ Tato moderní smluvní společnost musí být založena pouze na uvědomělých, jasně formulovaných a pochopitelných zásadách, které budou pro všechny stejně závazné.¹⁸⁰

Rádlova argumentace pro správnost smluvního pojetí je dále založena na existenci rozdílu mezi rasou, kmenem a státem. Zatímco rasa je v podstatě přírodní daností, která se na jedincích projevuje podobnými fyziologickými a charakterovými vlastnostmi, kmen je navíc primitivní organizací sdružující se na základě těchto společných pudových citů. Rádl si velmi dobře uvědomoval, že stanovit hranici mezi různými rasami a kmeny bylo kvůli jejich vzájemnému prolínání již velmi náročným úkolem. Pravý národ, by proto podle filosofa neměl vycházet z těchto nejasných biologických charakteristik, ale měl by být naopak založen na zájemně provázané součinnosti jeho členů. Národ je tedy, stejně jako stát, plodem duchovní činnosti svých příslušníků a ne přírodní daností. Z tohoto zásadního nepochopení odlišnosti mezi rasami, kmeny a národy tak podle Rádla v jeho době vycházely mýlící se organické a nacistické koncepce, které umenšují hodnotu jedince vůči celku a zaměňují rasu za uvědomělý národ vzniklý činností svých členů.¹⁸¹

Na kontrastu mezi organickým a smluvním pojetím je možné si povšimnout některých již dříve popsaných Rádlových štěpících linií. Ve spise *Národnost jako vědecký problém* filosof odlišuje projevy lidí, které jsou výsledkem organizovaného společenského života, od běžných dějů v přírodě.¹⁸² Stejně tak ve svém dělení demokracie vůči sobě vymezuje společnosti organické, vedené podvědomými přírodními vazbami mezi členy jednoho společenství, a na druhé straně smluvní

¹⁷⁹ Rádl, Emanuel: *Válka Čechů s Němci*, s. 137.

¹⁸⁰ Rádl, Emanuel: *O naší nynější filosofii*, s. 38.

¹⁸¹ Rádl, Emanuel: *O německé revoluci*, s. 43-44.

¹⁸² Rádl, Emanuel: *Národnost jako vědecký problém*, s. 17.

pojetí spočívající v řízení společnosti uvědomělými jedinci. Zatímco v organické společnosti rozhodují přirozenost a podvědomé instinkty, smluvní společnost má být řízená rozumem, jasně stanovenými zákony¹⁸³ a má se vázat k určitému lidmi vytvořenému programu státu do budoucna. Na organickém a smluvním pojetí je tak možné vidět i další Rádlovu dichotomii mezi zpátečnickým ohlídáním se do minulosti a pokrokovým utvářením vlastní budoucnosti blíže popsanou v Dějinách filosofie. Filosof Sokol v této souvislosti ukazuje i na dichotomii mezi odevzdaností člena organické společnosti, pro kterého je národ vytvořen přírodou a dopředu daným osudem, a naopak aktivní činností jedince podílejícího se na vytváření smluvní společnosti pomocí vlastního rozumu.¹⁸⁴

4.1.3. Krize národního pojetí v Československu

Poslední krizí byly samotné politické poměry v poválečném Československu. Rádl kritizuje nerovnost národnostního vnímání, kterou spatřuje jak ve veřejném mínění, tak i v ústavě. Přístup k menšinám filosof označuje jak za organický, tak i většinový. Po první světové válce, když Češi stáli na straně vítězů, jako kdyby zapomněli na humanitní a bratrský Masarykův program, na jehož základě byl vytvořen stát. Podle Rádla nebyly zákony zavedeny správně, tedy na ochranu slabých, ale naopak pro zabezpečení co nejvyšší moci státu. Němci tak přestali být vnímáni jako sousedé, ale jako přistěhovalci.¹⁸⁵

První polovina knihy *Válka Čechů s Němci* je koncipována jako polemika s názory některých předních historiků pojímajících české dějiny organicky jako zápas s kmenů Čechů a Němců. Kniha je tedy, jak už jsem zmínila, příspěvkem do debaty o smysl českých dějin. Rádl se snaží ukázat, že spor nejde vnímat pouze jako soupeření národů, ale je potřeba brát v potaz i kupříkladu náboženské, jazykové, filosofické, politické nebo další širší souvislosti.

I proto za původce některých protiněmeckých názorů ve společnosti označuje právě tyto organické výklady českých dějin, které se podle Rádla staly ve společnosti většinovými. Podle nich totiž nebyl vznik státu vnímán jakožto

¹⁸³ Rádl, Emanuel: *O naší nynější filosofii*, s. 38.

¹⁸⁴ Sokol, Jan: Rádlovo pojetí národa. In Hermann, Tomáš, Markoš, Anton (ed.): *Emanuel Rádl - vědec a filosof*. 2004, s. 623.

¹⁸⁵ Rádl, Emanuel: *Válka Čechů s Němci*, s. 229.

programové dílo uvědomělých jedinců, ale právě coby výtvar národní síly bojující za svou samostatnost vůči Rakousko-Uhersku. Rádl toto pojetí československého národa označuje za organické a domnívá se, že i samotná Ústava byla při svém vzniku tímto názorem do jisté míry ovlivněna. Rádl československou ústavu označuje za podjatou vůči menšinám, Němcům i Maďarům, jakožto národům poraženým ve válce. Zákony jim byly dle jeho názoru nařízeny bez možnosti, aby se k tomu mohli vyjádřit.¹⁸⁶ Na základě tohoto organického pojetí jsou tak Čechoslováci jediným vládnoucím národem, který může plnit úkol národa uložený historií. Tím, že součet obyvatel českého a slovenského původu významně převyšuje množství členů menšin, je dána i jejich početní převaha, jakožto vládnoucí většiny.¹⁸⁷ Rádl pro podporu své kritiky uvádí jednak konkrétní místa v Ústavě, ale i jiných legislativních dokumentech, v nichž je možné si povšimnout diskriminace menšin.¹⁸⁸

Nerovnost se však podle filosofa objevuje i ve všedním nebo politickém životě republiky. I když Češi a Němci velmi často bydlí ve stejných městech, vždy žijí pouze vedle sebe a jejich kulturní, hospodářský, politický ale i církevní život jsou jasně odděleny.¹⁸⁹ Politický program státu je taktéž zatížen proti Němcům, kteří sice mohou v zemi žít, ale jen pro sebe, tedy se nemohou aktivněji podílet na jeho fungování a budování ideálů pro budoucnost.¹⁹⁰ Rádl kategoricky odsuzuje Čechy, kteří zastávají pouze toto materialistické pojetí společnosti, ve kterém je smyslem státu oddělenost a soupeření jeho různých kmenů.¹⁹¹

Rádl se svou knihou snažil především ukázat na skutečnost, že Němcům patří právo podílet se na společnosti, i když se za války výrazněji nepodíleli na jejím osamostanění.¹⁹² Filosof si pro všechny národy v Československu přeje určitou formu autonomie, tedy aby byly stále základními jednotkami státu, ale zároveň jim byla přiznána určitá práva kolektivní. Národ by měl mít podle Rádla určitá svrchovaná práva, v oblasti kultury nebo školství, do kterých by mu stát neměl mít možnost zasahovat.¹⁹³

¹⁸⁶ Tamtéž, s. 123-125.

¹⁸⁷ Tamtéž, s. 130.

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 246-256.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 213.

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 233.

¹⁹¹ Tamtéž, s. 271.

¹⁹² Tamtéž, s. 230.

¹⁹³ Tamtéž, s. 160-161.

4.2. Koncepce politického státu jako programu do budoucna

Zavedení kolektivních práv se nyní může zdát jako rozpor pro Rádlovo individualistické pojmání smluvní společnosti. Šimona Löwensteinová se domnívá, že filosof touto bonifikací pouze určitých kolektivů sice docílí ochrany jistých skupin obyvatel, ale zároveň nedohlíží důsledky do budoucna, tedy konečnou nerovnost mezi lidmi ve státě.¹⁹⁴ Podle tohoto kolektivního předpokladu by to tedy znamenalo, že pro splnění svých gentlemantských povinností ochrany slabších je Rádl ochotný obětovat stabilitu celé společnosti. I pro tento zdánlivě zavádějící názor byl Rádl ve své době mnohými autory kritizován jako protičeský a tedy proněmecký autor.¹⁹⁵ Domnívám se však, že Rádlovi kritici možná nepochopili, jak filosof svou koncepci kolektivních práv zamýšlel nebo jeho názory nepovažovali za realizovatelné v československém prostředí.

Aby Rádl problematiku kolektivních práv vysvětlil, začíná u popisu situace, ke které začalo docházet v průběhu 19. století. Filosof uvádí, že se vůči sobě ve společnosti počaly vymezovat různé společenské skupiny dělicí se na základě hospodářských, politických nebo národních specifikací. Lidé tak přestali být homogenním národem a začali patřit do těchto větších kolektivů které začaly požadovat různá specifická práva. Rádl sice uvádí, že práva dle jeho mínění stále vycházejí pouze z nitra a mravního přesvědčení jedince, ale přesto je nutné je aplikovat na všechny příslušníky daného širšího kolektivu.¹⁹⁶

Tato kolektivní práva je podle Rádla potřeba v době první republiky pojímat spíše jako určitou formu privilegií. Filosof vysvětluje, že ve středověku byla privilegia chápána jako výhody některým vrstvám nebo skupinám společnosti udělené panovníkem. Chyba středověkých privilegií však spočívala v tom, že byly propůjčovány z libovůle k ekonomickému či politickému zvýhodňování. Pravý smysl privilegií by měl být naopak v tom, že by měl zlepšovat životní situaci lidí a umožnit znevýhodněným, dosáhnout plnohodnotného uplatnění v životě.¹⁹⁷ Jak lze nyní

¹⁹⁴ Löwensteinová, Šimona: *Filosof a moralista Emanuel Rádl*, s. 103.

¹⁹⁵ Pithart, Petr: Emanuel Rádl. Úvodní slovo ke konferenci. In Hermann, Tomáš, Markoš, Anton (ed.): *Emanuel Rádl - vědec a filosof*. 2004, s. 23.

¹⁹⁶ Rádl, Emanuel: *Válka Čechů s Němci*, s. 147-148.

¹⁹⁷ Tamtéž, s. 144-145.

vidět, koncept privilegií přímo navazuje na Rádlovu představu gentlemanů, jejichž životní náplní by měla být snaha o pozvednutí a zlepšení života znevýhodněných.

Ve druhé polovině devatenáctého století řešil i liberalismus tuto otázku privilegií. Guido de Ruggiero ve své knize uvádí, že právě díky socialismu a jeho zdůraznění nerovného života lidí ve společnosti, si mohl liberalismus uvědomit, že nestačí pouze každému člověku teoreticky přisoudit pomocí ústavy či deklarace přirozenou svobodu a obecná práva, ale je zároveň nutné se zasadit o to, aby ve společnosti existovaly prostředky, které všem lidem umožní uskutečňovat práva, na která mají nárok. Ruggiero se domníval, že pouze díky zlepšení životní situace všech tříd je možné dosáhnout všeobecného blahobytu ve společnosti.¹⁹⁸

Rádl je podobně přesvědčen o tom, že Československá ústava sice přisuzuje příslušníkům menšin individuální práva, ale těch se mohou podle něj dožadovat pouze dostatečně finančně zaopatření a inteligentní jedinci. Je to podle Rádla podobný problém, jako kdyby bylo dělníkům dovoleno vydávat své časopisy nebo hájit své zájmy, ale v legislativě by chyběly zákony o minimální mzdě nebo maximální pracovní době.¹⁹⁹

Každý člověk stejně jako národ, rasa nebo kmen má pro filosofa právo na svou existenci a na to, aby nebyl utlačován. Rádl je přesvědčen, že touto logikou má stát pečovat o každý národ, který mu byl svěřen do péče. Není však potřeba chránit pouze jednotlivce, kteří jsou často schopni se domáhat pomoci, ale na základě potřeb a vlastností hájit každou z národností zvlášť.²⁰⁰ Rádlovi proto jde o obranu širokých mas, kterým chce dát touto formou určitá privilegia. Tato privilegia ve formě kolektivních zákonů však ve výsledku slouží právě individuům, kteří se díky nim budou moci nakonec stát plnoprávnými aktivními členy společnosti. Rádl totiž nevidí smysl v boji za každého jedince zvlášť, když je podle něj možné docílit rovnosti mezi občany tímto způsobem.

Rovnost mezi všemi obyvateli má tedy vytvářet stát. Podle Rádla by však i nadále měl český a slovenský národ zůstat na úkor ostatních ve vedoucí pozici, avšak by měly mít podobnou pozici jako muž v rodině. Manželé jsou si v manželství rovni a vymezují se vůči vzájemné přesile, ale je pravidlem, že ve veřejném životě rodinu zastupuje a vede muž. Nemělo by však být ničím výjimečným, že by rodinu

¹⁹⁸ De Ruggiero, Guido: *Dějiny evropského liberalismu*, s. 440.

¹⁹⁹ Rádl, Emanuel: *Válka Čechů s Němci*, s. 150-151.

²⁰⁰ Tamtéž, s. 154-156.

mohla vést i žena. Tento vzájemný vztah mezi Čechy, Němci, Maďary a dalšími národy v rámci Československa má být postaven především na vzájemném respektu. Do budoucna proto není možné dále zachovávat pouze český a slovenský ráz země.²⁰¹ Pro vyřešení problému je taktéž nevhodná symbióza národů založené na vzájemných výhodách, ale národy by měly chtít mezi sebou spolupracovat na vytváření jednotného státu.²⁰² Jak tedy můžeme vidět, Rádl sice požaduje částečnou odluku národností od státu, ale to ve skutečnosti dle něj bude mít za cíl ještě větší semknutí na základě společných ideálů vyrůstajících z rozdílů.

Toto spojení je dle něj možné docílit především loajalitou každého individua ke státu. Pod loajalitou si Rádl představuje čestnou a otevřenou věrnost člověka nejen vůči svým individuálním závazkům, ale i různým institucím, církvi nebo státu. Rádl po jedincích nepožaduje slepou oddanost, ale naopak aby si uvědomili vzájemnou spoluzodpovědnost a projevíli aktivní účast na veřejném životě. Když bude totiž ve státě docíleno této loajálnosti, lidé přestanou cítit sounáležitost na základě kmenového cítění a stát se pro ně stane důležitějším závazkem.²⁰³

Když Rádl hovoří o potřebné změně poměrů v Československu, je nutné aby se do reformy zapojil nejen stát, ale i jeho uvědomělí členové. A kdo jiný než právě moderní demokraté, gentlemanové, navazující na tradici "šlechticů duše" mohou této rovnosti napomoci. Tito demokraticky smýšlející jedinci jsou povinni bojovat proti vládě instinktu nad rozumem a musí se snažit o povznesení všech občanů státu na stejnou životní úroveň, na které jsou sami. Je nutné, aby měl každý jedinec možnost vzdělání, získal sebevědomí a mohl svým rozumem sám bojovat proti demagogii a nepravdám.²⁰⁴ Této změny ve společnosti je však možné dosáhnout pouze svědomitou a loajální prací s vřídinou společného jednotícího národního ideálu, která je skutečným iniciátorem veřejného života.²⁰⁵

Stát se svými institucemi je podle Rádla nikoli plodem přírody, ale uměle společností vytvořeným útvarem v minulosti utvářeným za určitým, jasně daným programem. Tento program se v každé zemi liší podle specifikací a potřeb svých obyvatel. Duch národa se tedy nevznáší v prostoru nad lidmi, ale je přímo zasazen v

²⁰¹ Tamtéž, s. 269-270.

²⁰² Tamtéž, s. 214.

²⁰³ Tamtéž, s. 135.

²⁰⁴ Rádl, Emanuel: *Demokracie a věda*, s. 17.

²⁰⁵ Rádl, Emanuel: *O německé revoluci*, s. 82.

individuů a jejich práci. Jedincův úkol není slepě navazovat na tradici své země, ale na základě zkušenosti a kritického přístupu si vybírat z historie, co se mu hodí pro budoucí program.²⁰⁶

Tento program má být pro člověka podobně jako mravní zákon “výzvou k jeho svědomí” a je tedy pouze na jedinci, jak bude pro program pracovat. Podobně jako si po reformačních bojích mohl jedinec svobodně vybrat své náboženství by měl být nyní volný si vybrat i zemi, ve které chce žít a na jejímž programu se chce podílet.²⁰⁷ Stát se vytváří na základě subjektivního přesvědčení, odpovědnosti a svobody každého jedince a jejich rozhodnutí aktivně tvořit společenství.²⁰⁸ Stát je tak myslitelný pouze za spolupráce všech jejích členů bez rozdílu, která však není založena pouze na poslušnosti zákonů, ale i sdílením společného ideálu.²⁰⁹

Občanem Československého státu by tudíž měl být do budoucna každý jedinec, který přijme hodnoty programu. Podle Rádl je nyní na nás Čechy, abychom vytvořili tak ušlechtilý program, aby “státi se Čechem bylo touhou a uskutečnitelnou touhou, všech nejlepších lidí na světě”.²¹⁰ Filozof Hromádka pod cílem této Rádlovy koncepce zápasu za lepší Československo nechápe pouhé zlepšení životní situace a blahobyt jeho občanů, ale v konečném důsledku boj za “*nejvyšší lidské statky*”, tedy lidskou duši a humanitní ideály lidstva.²¹¹

²⁰⁶ Rádl, Emanuel: *Národnost jako vědecký problém*, s. 17-27.

²⁰⁷ Tamtéž, s. 83.

²⁰⁸ Löwensteinová, Šimona: *Filosof a moralista Emanuel Rádl*, s. 106.

²⁰⁹ Kohák, Erazim: *Domov a dálava*, s. 195-196.

²¹⁰ Rádl, Emanuel: *Rasové teorie a národ*, s. 29-30.

²¹¹ Hromádka, Josef Lukl: *Don Quijote české filosofie*, s. 166.

5. Závěr

Emanuel Rádl podobně jako Tomáš Garrigue Masaryk spatřoval základní úlohu filosofie především v její praktičnosti pro lidský život. Požadoval, aby reagovala na současné problémy, pomáhala je odstranit a ve výsledku uskutečnila proměnu společnosti. Minulost nebyla pro Rádla závazkem, ale naopak užitečným zdrojem argumentů pro novou a lepší budoucnost, na které se měli podílet všichni uvědomělí členové společnosti.

Aby byl jedinec schopný se zamyslet nad sebou, svými nedostatky a potažmo nad změnou stávajících poměrů ve společnosti, vymezuje Rádl ideálního morálního, zodpovědného a starostlivého jedince, gentlemana, jehož hlavním cílem je pomoci znevýhodněným členům společnosti. Jedinec si tázáním se po pravdě nejdříve ujasňuje svou vlastní hodnotu a místo ve společnosti a následně se aktivně zapojuje do jejího dění.

V československé společnosti došlo podle Rádla ke stavu, kdy veřejný zájem začal významným způsobem ovlivňovat individuální život jedince a demokracie pomalu podlehla většinovému názoru a mystickému obrazu národa. Rádl upozorňoval na zásadní nerovnost mezi obyvatelstvem a nespravedlnost vůči menšinám. Pro Československo požadoval nové uspořádání společnosti založené na dobrovolném souhlasu jejích členů. Rádl byl přesvědčen, že teprve pokud budou občané zvýhodněni pomocí kolektivních menšinových práv, budou se moci stát rovnoprávnými členy společnosti. Podle Rádla totiž nestačilo přisoudit Němci individuální právo jako jedinci, jak to činily poválečné smlouvy, ale aby se stal stejně rovným občanem Československa jako Čech, museli být zvýhodněni kolektivně i všichni ostatní členové jeho menšiny.

Pro Emanuela Rádla byla národnost nikoli otázkou původu, rasy, ale naopak svobodné jedincovy volby. Rádl odmítal jakékoliv jedincovo podmanění se vnější autoritě ať už organicky, historicky, rasově či většinově stanovené, se kterou by člověk dopředu neměl možnost souhlasit a na jejímž vytváření by se nemohl podílet. Veškeré budoucí směřování státu by proto vždy mělo vycházet z požadavků, plánů a očekávání svých obyvatel. Národ je pro Rádla programem do budoucnosti, tedy jakousi kolektivní prací všech jedinců, kteří chtějí být jeho součástí. Ideální národ není pro Rádla blíže specificky vymezen a je dán tím, čím chce sám být.

Rádl ve svých dílech často naráží na všechny tři body historie, ze kterých odvozuje svůj původ liberalismus a to jak reformaci, tak koncept privilegií ale i teorii společenských smluv. Jak je patrné na mnoha historických i politických filosofických spisech, Rádl podobně jako Ruggiero spatřuje zásadní důležitost individuálního vývoje v reformačním boji za intimní vztah jedince k Bohu. Ve Válce Čechů s Němci následně dochází k téměř přirozenému splynutí jeho koncepce ideálního jedince vycházejícího z některých liberálních předpokladů, se společensko-smluvní představou společnosti a koncepty privilegií. Ze všech těchto teorií proto nakonec vychází, na české prostředí poněkud nepasující, představa nové lepší národnosti společnosti založené na spolupráci státu a jeho obyvatel.

Není proto divu, že tyto Rádlovy myšlenky připadaly jeho kritikům poněkud idealistické a nerealistické. Ani hlavní smysl, proč Rádl svá díla psal, tedy aby se jeho čtenáři zamysleli nad problémy ve společnosti a změnili svůj přístup k životu, zůstal prakticky nevyslyšen. Z pohledu dnešního čtenáře, který je dobře seznámen s hrůzami nacismu a druhé světové války, však působí Rádlovo dílo nadčasově. Otázka pro naši generaci zní, zda jsme schopni se z Rádlova díla poučit a odnést si z něj něco i pro naši současnou situaci. Jsem přesvědčena, že i když psal Rádl svá první díla před více jak sto lety, jejich hlavní myšlenky: aktivita individua, osobní odpovědnost, tvorba budoucnosti, snaha o spolupráci a pomoc méně zvýhodněným členům společnosti; jsou aktuální i pro moderního člověka. Zajímavou skutečností je, že se některé znaky Rádlových názorů jsou velmi podobné myšlenkám některých moderních zahraničních autorů,²¹² kteří však nemohou být s Rádlovou filosofií seznámeni. Do jisté míry se tedy dá říci, že se otázka aktivního přístupu k životu v některých kruzích společenských věd znovu otevírá a stává se opět velmi důležitou.

²¹² Na odpovědnost a aktivitu individua upozorňuje v současné době především kanadský klinický psycholog Jordan Peterson, který se ve svých knihách zaměřuje na osobnostní rozvoj, výkonnost individuální činnosti a psychologii ideologií a náboženství.

6. Seznam pramenů a literatury

Prameny

Hobbes, Thomas: *Leviathan*. London: Penguin Books, 1985. ISBN 0-14-043195-0.

Locke, John: *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven and London: Yale University Press, 2003. ISBN 0-300-10018-3.

Mill, John Stuart: *Considerations on representative government*. Auckland: The Floating Press, 2009. ISBN 978-1-775410-62-1.

Mill, John Stuart: *On Liberty*. New Haven and London: Yale University Press, 2003. ISBN 0-300-09610-0.

Rádl, Emanuel: *Dějiny filosofie I., Starověk a středověk*. Olomouc: Votobia, 1998. ISBN 80-7220-063-1.

Rádl, Emanuel: *Dějiny filosofie II., Novověk*. Olomouc: Votobia, 1999. ISBN 80-7220-064-X.

Rádl, Emanuel: *Demokracie a věda*. Praha: Jednota pro péči hospodářskou a kulturní v Praze, 1919.

Rádl, Emanuel: *Krise inteligence*. Praha: YMCA, 1928.

Rádl, Emanuel: *O naší nynější filosofii*. Praha: Stanislav Minařík, 1922.

Rádl, Emanuel: *O německé revoluci: k politické ideologii sudetských Němců*. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2003. ISBN 80-86495-17-5.

Rádl, Emanuel: *Národnost jako vědecký problém*. Praha: O. Girgal, 1929.

Rádl, Emanuel: *Rasové theorie a národ*. Praha: Kočí, 1918.

Rádl, Emanuel: *Útěcha z filosofie*. Praha: Mladá fronta, 1969.

Rádl, Emanuel: *Útěcha z filosofie*. Olomouc: Votobia, 2000. ISBN 80-7198-399-3.

Rádl, Emanuel: *Válka Čechů s Němci*. Praha: Melantrich, 1993. ISBN 80-7023-147-5.

Rádl, Emanuel: *Západ a Východ: filosofické úvahy z cest*. Praha: Laichter, 1925.

Rousseau, Jean Jacques: *Discourse on Political Economy and The Social Contract*. Oxford: Oxford University Press, 1994. ISBN 0-19-283597-1

Literatura

Berglund, Bruce R.: *Castle and cathedral in modern Prague: longing for the sacred in a skeptical age*. Budapest-New York: Central European University Press, 2017. ISBN 9789633861578.

Blecha, Ivan, Horyna, Břetislav, Štěpán, Jan, a Šaradín, Pavel: *Filosofický slovník*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998. ISBN 80-7182-064-4.

Bryant, Chad Carl: *Praha v černém: nacistická vláda a český nacionalismus*. Praha: Argo, 2012. ISBN 978-80-257-0790-6.

Brugger, Walter: *Filosofický slovník*. Praha: Naše vojsko, 1994. ISBN 80-206-0409-X.

De Ruggiero, Guido: *Dějiny evropského liberalismu*. Praha: Orbis, 1929.

Durozoi, Gérard, Roussel, Andre: *Filozofický slovník*. Praha: EWA, 1994. ISBN 80-85764-07-5.

Garner, Robert, Ferdinand, Peter, Lawson, Stephanie: *Introduction to politics*. Oxford: Oxford University Press, 2016. ISBN 978-0-19-870438-6.

Hermann, T., Markoš, A., *Emanuel Rádl - vědec a filosof: sborník z mezinárodní konference konané u příležitosti 130. výročí narození a 60. výročí úmrtí Emanuela Rádla : (Praha 9.-12. února 2003) = Emanuel Rádl - scientist and philosopher : proceedings of the international conference commemorating the 130th anniversary of the birth and 60th anniversary of the death of Emanuel Rádl : (Prague, February 9.-12.2003)*. OIKOYMENH, Praha 2004. Práce z dějin vědy. ISBN 80-7298-107-2.

Hermann, Tomáš: *Emanuel Rádl a české dějepisectví: kritika českého dějepisectví ve sporu o smysl českých dějin*. Praha: Filozofická fakulta UK, 2002. ISBN 80-7308-038-9.

Heywood, Andrew: *Politologie*. Praha: Eurolex Bohemia, 2004. ISBN 80-86432-95-5.

Hromádka, Josef Lukl: *Don Quijote české filosofie: Emanuel Rádl 1873-1942*. Praha: Jan Laichter, 1947.

Jakobson, Roman: *Moudrost starých Čechů: komentovaná edice s navazující exilovou polemikou*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 2015. ISBN 978-80-7465-112-0.

Kohák, Erazim: *Domov a dálava: kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*. Praha: Filosofia, 2009. ISBN 9788070072936.

Kohák, Erazim, Trnka, Jakub: *Hledání české filosofie: soubor studií*. Praha: Filosofia, 2012. ISBN 978-80-7007-388-9.

Koutník, Bohuslav: *Emanuel Rádl: křesťanský filosof, vědec, politik, moralista*. Praha: Nakladatelství Volné myšlenky, 1934.

Krieger, Joel: *Oxfordský slovník světové politiky*. Praha: Ottovo nakladatelství, 2000. ISBN 80-7181-463-6.

Löwensteinová, Šimona: *Filosof a moralista Emanuel Rádl: 1873-1942*. Praha: Klub osvobozeného samizdatu KOS, 1994. ISBN 80-901093-7-3.

Naxera, Vladimír, Stulík, Ondřej a kol.: *Teorie společenských smluv: analýza vybraných novověkých konceptů*. Brno: Václav Klemm, 2013. ISBN 978-80-87713-05-1.

Novák, Miroslav a kol.: *Úvod do studia politiky*. Praha: Sociologické nakladatelství SLON, 2011. ISBN 978-80-7419-052-0.

Pauza, Miroslav, Hajko, Dajko a kol.: *Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení: od roku 1848 do roku 1948*. Praha: Svoboda, 1989. ISBN 80-205-0029-4.

Šimsa, Martin: *Filosof a reforma světa: pokus o filozofickou interpretaci díla Emanuela Rádl a konstituci reformní filosofie*. Ústí nad Labem, Univerzita J.E. Purkyně, 1997. ISBN 80-7044-166-6.

Zouhar, Jan, Gabriel, Jiří, Krob, Josef, Pavlincová, Helena: *Slovník českých filozofů*. Brno: Masarykova univerzita, 1998. ISBN 80-210-1840-2.

Zouhar, Jan, Gabriel, Jiří, Pavlincová, Helena: *Nové úkoly české filosofie*. In Merhautová, Lucie (ed.): *1918: Model komplexního transformačního procesu?* Praha: Masarykův ústav a Archiv AV ČR, v. v. i., 2010. ISBN: 978-80-86495-57-6

Elektronické zdroje

Duignan, Brian: Social contract. *Encyclopædia Britannica* [online]. 6. srpna 2019. Dostupné z: <https://www.britannica.com/topic/social-contract>, [cit. 2019-10-12].

Lukes, Steven M.: Individualism. *Encyclopædia Britannica* [online]. Dostupné z: <https://www.britannica.com/topic/individualism>, [cit. 2019-10-12].

Prinz, Jesse: Culture and Cognitive Science. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. 2. listopadu 2011 Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/entries/culture-cogsci/>, [cit. 2019-10-27].

The Editors of Encyclopaedia Britannica, Vitalism. *Encyclopædia Britannica* [online]. Dostupné z: <https://www.britannica.com/topic/vitalism>, [cit. 2019-10-12].